

Die Briefe des Ignatios von Antiochia

Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte
des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history
of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by
Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser,
Hartmut Leppin, Peter von Möllendorff, Rene Pfeilschifter,
Karla Pollmann

Volume 72

Die Briefe des Ignatios von Antiochia

Motive, Strategien, Kontexte

Herausgegeben von
Thomas Johann Bauer und Peter von Möllendorff

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-060446-7
e-ISBN (PDF) 978-3-11-061799-3
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-061717-7
ISSN 1862-1139

Library of Congress Control Number: 2018953864

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Im September 2017 jährten sich die Treffen der ‚Internationalen Arbeitsgemeinschaft „Zweites Jahrhundert“‘ im Kloster Benediktbeuern zum 25ten Mal. Bestand der Kreis ursprünglich aus Theologinnen und Theologen bayerischer Universitäten, so erweiterte er sich bald nicht nur in alle Himmelsrichtungen, sogar über die Grenzen Deutschlands hinaus, sondern integrierte auch die Gräzistik und die Latinistik; so erhielt die ursprünglich rein theologische Arbeitsgruppe einen neuen altertums- und kulturwissenschaftlichen Akzent. Die jährlichen Herbsttagungen sind der „Ort“, bei dem die Mitglieder laufende Projekte vorstellen, in kürzeren wie längeren Vorträgen aus ihrer aktuellen Forschung berichten und von den intensiven Diskussionen profitieren. Dass diese Treffen in all den Jahren in den immer gleichen Räumen der Tagungsstätte des Klosters Benediktbeuern stattgefunden haben und stattfinden, trägt nicht wenig zu ihrer kollegialen und konzentrierten Atmosphäre bei. Einen schöneren und inspirierenderen Ort kann man sich nicht denken.

Die Laune des Zufalls wollte es, dass in diesem Jahr nicht nur die Arbeitsgemeinschaft selbst, sondern auch ihre Gründer und Organisatoren Ferdinand R. Prostmeier und Horacio E. Lona einen nicht nur runden, sondern auch besonders würdigen Geburtstag feiern. Daraus entstand die Idee, diesen Synchronismus mit einem gemeinsamen Buch zu ehren und so auch zu einem Gegenstand gemeinsamer Erinnerung zu machen. Daher haben sich einige Mitglieder dieses Kreises zusammengetan und Beiträge zu einem Thema verfasst, das keineswegs beliebig gewählt wurde. Vielmehr stellten die Ignatianen Anfang der 90er Jahre ein nicht nur bei der, sondern auch für die Gründung des Arbeitskreises ganz wesentliches, umfänglich und – auch innerhalb des Arbeitskreises selbst – hinsichtlich ihrer Datierung und ihrer Echtheit höchst kontrovers diskutiertes Forschungsfeld dar. So schien es uns angemessen, 25 Jahre später neue und zum Teil gänzlich andere Blicke auf dieses für die Geschichte der frühen Kirche so bedeutsame und zugleich so umstrittene und schwierige Briefcorpus zu werfen. Neben theologischen Arbeiten findet der Leser daher in diesem Buch auch altertumswissenschaftliche Beiträge, ganz entsprechend dem grundsätzlichen Anliegen des Arbeitskreises, christliche und pagane Kontexte in den Lektüren gleichermaßen zu berücksichtigen und miteinander zu verbinden.

Benediktbeuern, Erfurt und Gießen, 21. März 2018

Thomas Johann Bauer
Peter von Möllendorff

Inhalt

Vorwort — V

Thomas Johann Bauer / Peter von Möllendorff

Einführung — 1

Thomas Lechner

Ignatios von Antiochia und die Zweite Sophistik — 19

Josef Lössl

Die Motive Reden, Schweigen und Hören als Mittel brieflicher Kommunikation — 69

Thomas Johann Bauer

Ignatios – *alter Paulus*? — 93

Karen Piepenbrink

Zur Perzeption des kirchlichen Amtes durch einen ‚Märtyrerbischof‘ — 131

Peter von Möllendorff

Sonne über Smyrna — 153

Ferdinand R. Prostmeier

Cui bono? — 169

Uta Heil

Ignatios von Antiochia und der Herrentag — 201

Wilhelm Pratscher

Die Rede von Gott im Kerygma Petri und in den Ignatiusbriefen — 229

Hanns Christof Brennecke

Die *recensio longior* des Corpus Ignatianum — 249

Autorenverzeichnis — 271

Abkürzungsverzeichnis — 273

Index — 283

Einführung

Ignatios von Antiochia und das Corpus Ignatianum

1 Noch immer nicht genug zu Ignatios und seinen Briefen?

Die Gestalt des Ignatios von Antiochia und die mit ihm verbundenen Briefe bilden bis heute ein kontrovers diskutiertes Feld in der Erforschung des frühen Christentums. Strittig ist die Frage, ob die unter seinem Namen überlieferten Briefe als authentische Schriften eines „Märtyrerbischofs“ aus dem frühen 2. Jahrhundert gelten dürfen oder ob es sich bei diesen Schriften nicht eher um eine literarische Fälschung handelt, die um die Mitte des 2. Jahrhunderts oder sogar erst in die letzten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts datiert werden darf. Anlass für diese Diskussionen sind die christologischen und ekklesiologischen Aussagen der Briefe, vor allem die in ihnen entworfene kirchliche Organisation, die den einen Episkopos bzw. „Bischof“ als Haupt und Leiter der Gemeinde und ihrer Lebensvollzüge propagiert. An Ignatios und seine Briefe knüpfte und knüpft sich damit die bis heute oft noch immer unter kontroverstheologischem Vorzeichen verhandelte Frage, wann sich in den frühen christlichen Gemeinden der Übergang von kollegialen Formen der Leitung zu einem „hierarchischen“ System mit dem einen Episkopos bzw. „Bischof“ als Zentrum und schließlich Spitze vollzogen hat – bzw. vollzogen haben kann oder vollzogen haben darf. Daneben wird die theologiegeschichtliche Einordnung der Briefe diskutiert und die Frage aufgeworfen, ob die Briefe nicht eine theologische Frontstellung voraussetzen, die eine Datierung ins frühe 2. Jahrhundert und damit die Abfassung durch einen antiochenischen Episkopos dieser Zeit schwierig oder gar unmöglich erscheinen lassen.

Immer wieder verweist man auch darauf, dass die in den Briefen vorausgesetzte Situation merkwürdig und vielleicht sogar rätselhaft ist. Warum wird der von den römischen Autoritäten in Syrien zum Tode verurteilte Episkopos Ignatios auf dem Seeweg von Antiochia aus nicht direkt nach Rom gebracht, sondern umständlich zuerst auf dem Landweg über Zentralkleinasien und von hier dann weiter nach

Thomas Johann Bauer, Universität Erfurt, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Exegese und Theologie des Neuen Testaments, e-mail: thomas_johann.bauer@uni-erfurt.de

Peter von Möllendorff, Justus-Liebig-Universität Gießen, FB 04 Geschichts- und Kulturwissenschaften, Institut für Altertumswissenschaften, Professur für Klassische Philologie (Gräzistik), e-mail: peter.v.moellendorff@klassphil.uni-giessen.de

Makedonien transportiert? Warum kann und darf der von den römischen Autoritäten offenbar als gefährlich erachtete Episkopos auf den einzelnen Stationen dieser „Reise“ unbehelligt Repräsentanten christlicher Gemeinden empfangen und mit ihnen Briefe austauschen? Welche Analogien gibt es dazu? Wenn der Gefangenentransport des Ignatios in der Art und Weise, wie er in den Briefen vorgestellt wird, nicht einfach Reflex historischer Ereignisse sein sollte, bleibt die Frage, welche Intentionen möglicherweise hinter der Konstruktion und Präsentation des Weges des Ignatios von Antiochia durch Kleinasien und Makedonien nach Rom stehen.

Zu historischen und inhaltlich-theologischen Anfragen kommen zusätzlich zahlreiche Auffälligkeiten in Form, Stil und Sprache der unter dem Namen des Ignatios von Antiochia überlieferten Briefe. Diese Briefe gehen auf so eigene Weise mit den epistolaren Gepflogenheiten der Zeit um, dass man kaum der Frage ausweichen kann, welche Absichten mit der auffälligen und weitgehend singulären Form verbunden sind und wie sich dieses eigenartigen Briefe in das literarische Umfeld ihrer Entstehungszeit einordnen lassen. Nicht zuletzt sind Umfang und Text des Corpus der Briefe des Ignatios als Problem der Forschung zu benennen. Die Handschriften und Übersetzungen überliefern in drei unterschiedliche Fassungen, die sich sowohl in der Anzahl der Briefe als auch in Umfang und Wortlaut der gemeinsamen Briefe erheblich unterscheiden.

Damit sind Problemfelder markiert, die eine Beschäftigung mit Ignatios und seinen Briefen schwierig, zugleich aber spannend machen, auch wenn es vielleicht so aussehen mag, als wäre zu Ignatios und seinen Briefen in der Forschung längst alles Wichtige und Nötige gesagt. Gewiss wurde und wird vieles über Ignatios und seine Briefe geschrieben. Die Literatur und die dahinter stehende Forschungssituation sind für all jene, die nicht zum engeren Kreis der Ignatios-Spezialistinnen und Spezialisten gehören, meist nicht mehr überschaubar. Gleichwohl gilt, dass die vorgetragenen Lösungen und Antworten weit auseinandergehen und ein Konsens der Forschung über Ignatios und seine Briefe noch immer in weiter Ferne zu liegen scheint. Wer andere dazu einlädt, sich für einen Sammelband noch einmal diesem Ignatios von Antiochia und den unter seinem Namen überlieferten Briefen zuzuwenden, wird deshalb gewiss nicht erwarten, dass ein solcher Band am Ende den ersehnten Konsens herstellen und alle offenen Fragen zu Ignatios und seinen Briefen lösen könnte. Dieses Desiderat mag in einer nicht zu fernen Zukunft vielleicht der noch immer schmerzlich vermisste große kritische Kommentar zum Corpus Ignatianum erfüllen.

Wer einen Sammelband zu Ignatios und seinen Briefen plant, verbindet damit den Wunsch, dass zentrale Fragen und Probleme noch einmal klar benannt und auf den Punkt gebracht werden und dass sich im Nebeneinander unterschiedlicher Perspektiven ein klareres Bild der Problemlage ergibt. Erlaubt ist zudem die Hoffnung, dass neue Fragestellungen an die Briefe und ihren realen oder vermeintlichen Verfasser herangetragen werden, dass neue Hypothesen erprobt werden und der

sozio-kulturelle, literarische und religionsgeschichtliche Kontext der Briefe deutlicher ausgeleuchtet wird. Um den Horizont der Fragen und Themen zu skizzieren, in den die Beiträge des hier vorgelegten Sammelbandes einzuordnen sind, seien kurz der Ausgangspunkt und die Problemstellung der „ignatianischen Frage“ skizziert.

2 Die „ignatianische Frage“

Der Brief des Polykarp vermerkt gegen Ende, dass ihm Briefe eines Ignatios beigefügt sind, um deren Zusendung die christliche Gemeinde in Philippi gebeten habe (Polyc 13,1f.; die Ignatianen ihrerseits verweisen auf Polykarp von Smyrna in IgnMagn 15; IgnEph 21,1; IgnPol; IgnSm). An derselben Stelle ist im Brief des Polykarp ebenfalls davon die Rede, dass die Philipper und Ignatios an Polykarp geschrieben haben, um ihn um die Übermittlung eines Briefes nach Syrien, also in die Heimat des Ignatios, zu bitten. Außerdem findet sich hier die Bitte des Polykarp an seine Adressaten, ihn genauer über das Schicksal des Ignatios und seiner Gefährten zu unterrichten (wobei diese Deutung von Polyc 13,2 nicht unproblematisch ist). Dabei ist einer früheren Stelle im Brief des Polykarp zu entnehmen, dass der Absender davon ausgeht, dass Ignatios ebenso wie Zosimos und Rufus, bei denen es sich um seine Begleiter zu handeln scheint, bereits hingerichtet worden ist (Polyc 9,1f.). Ignatios, Zosimos und Rufus dürften demnach auch am Anfang des Briefes gemeint sein, wo – ohne Namen zu nennen – von Christen die Rede ist, die als Gefangene durch Philippi gekommen sind und von der dortigen Gemeinde Unterstützung und Geleit erhalten haben (Polyc 1,1).

Der Brief des Polykarp von Smyrna schließt folglich unmittelbar an die sieben Briefe des Ignatios von Antiochia an (die sogenannte mittlere Rezension gilt heute meist als älteste Stufe des Corpus Ignatianum, das noch in einer als sekundär geltenden kürzeren und längeren Rezension überliefert ist). Dabei setzen die Briefe des Ignatios und der Brief des Polykarp folgende Abfolge der Ereignisse voraus: Ignatios, der als Christ und als Episkopos der christlichen Gemeinde von Antiochia von den Römern verhaftet und ad bestias verurteilt wurde, soll zur Hinrichtung nach Rom gebracht werden. Von einem Trupp römischer Soldaten wird Ignatios zunächst auf dem Landweg durch Kleinasien gebracht. Hier macht der Trupp in Smyrna und Troas Station, wo Ignatios mit Abgesandten verschiedener christlicher Gemeinden zusammenkommt und Briefe schreibt. Von Smyrna aus, wo er Polykarp, den Episkopos dieser Gemeinde, trifft (IgnMagn 15), schreibt er je einen Brief an die Gemeinden der kleinasiatischen Städte Ephesus, Magnesia und Tralles sowie an die Gemeinde von Rom, um die Christen dort davon abzuhalten, sich für seine Freilassung einzusetzen. Die nächste Station ist die Hafenstadt Troas; von hier aus schreibt Ignatios je einen Brief an die Gemeinden im kleinasiatischen Philadelphia und im kurz zuvor

verlassenen Smyrna. Angesichts des unerwartet raschen Aufbruchs schreibt Ignatios noch einen Brief an Polykarp nach Smyrna, damit dieser in seinem Namen an weitere Gemeinden schreibt. Über das Meer führt die „Reise“ des Ignatios nach Neapolis und von dort zu Land weiter nach Philippi in Makedonien. Hier trifft er mit Vertretern der lokalen christlichen Gemeinde zusammen. Ignatios beauftragt die Philipper, einen Brief nach Syrien (wohl nach Antiochia), zu schreiben und ihn mit einem Begleitschreiben an Polykarp nach Smyrna zu schicken, der für die Weiterbeförderung des Briefes Sorge tragen sollte, worum ihn auch Ignatios selbst bereits in einem Brief gebeten habe (wohl in IgnPol 8,1f.).

Polykarp war den Philippern offensichtlich durch frühere (direkte oder indirekte) Kontakte schon bekannt; denn der Brief des Polykarp nennt am Ende als (Schreiber und) Überbringer einen Crescens, den der Absender den Adressaten bereits früher vorgestellt und empfohlen habe (Polyc 14). Als der Gefangenentransport (wohl) auf der Via Egnatia Richtung Rom weitergezogen war, nutzten die Philipper deshalb den Auftrag des Ignatios, um auch in anderen Angelegenheiten den Rat des Polykarp einzuholen, indem sie ihn nicht nur um die Weiterleitung ihres Briefes nach Syrien baten (Polyc 13,1), sondern auch um eine Belehrung über das Thema der „Gerechtigkeit“ (Polyc 3,1) und über den Umgang mit dem Presbyter Valens und seiner Frau, die offenbar ihre herausragende Stellung in der Gemeinde von Philippi dazu missbraucht hatten, sich selbst zu bereichern (Polyc 11). Da die Philipper von Polykarp außerdem Abschriften der Briefe des Ignatios erbaten, scheint dieser sie beim Durchzug des Gefangenentransportes so nachhaltig beeindruckt zu haben, dass sie mehr über ihn und sein Denken erfahren wollten. Die Bitte setzt zudem voraus, dass die Philipper von Ignatios nicht nur erfuhren, dass er früher Briefe mit lehrhaftem Inhalt geschrieben hat, sondern dass Polykarp in Smyrna Abschriften seiner Briefe verwahrte. Die Antwort auf diese Anfrage ist der auch von Irenaeus und Euseb bezeugte Brief des Polykarp an die Philipper, dessen „Anhang“ ursprünglich Abschriften der Briefe des Ignatios von Antiochia gebildet haben (Polyc 13,2).

Dass jene sieben Briefe, die heute als „authentischer“ Kernbestand des Corpus Ignatianum diskutiert werden (mittlere Rezension), Polykarp in Smyrna zur Hand waren und als Abschriften seinem eigenen Brief angefügt waren, scheint aufgrund von Angaben in diesen sieben Briefen nicht nur möglich, sondern durchaus plausibel. Keiner näheren Erklärung bedarf diese Annahme für den in Troas verfassten Brief an die Gemeinde in Smyrna und den ebenfalls in Troas verfassten Brief an Polykarp selbst. Ohne größere Schwierigkeiten lässt sich erklären, dass Polykarp auch Exemplare der fünf anderen Briefe zur Verfügung standen. Denn wie die meisten Briefschreiber seiner Zeit dürfte Ignatios seine Briefe nicht eigenhändig niedergeschrieben, sondern einem Sekretär diktieren haben. Die Verwendung eines Sekretärs zeigt der in Troas geschriebene Brief an die Gemeinde in Philadelphia mit der konventionellen Formulierung an „von wo ich euch durch Burrus schreibe“ (IgnPhld 11,2). Zusätzlich ist vermerkt, dass dieser Burrus dem Ignatios von den Gemeinden in

Ephesus und Smyrna gemeinsam als Begleitung und Hilfe gegeben wurde. Mit demselben Hinweis wird Burrus auch in dem in Smyrna verfassten Brief an die Epheser und dem in Troas verfassten Brief an die Smyrner genannt (IgnEph 2,1; IgnSm 12,1). Dieser Burrus erscheint demnach an den beiden Orten, an denen die sieben Briefe nach ihren eigenen Angaben verfasst sind, an der Seite des Ignatios; es ist insofern nicht abwegig, dass Burrus bei allen sieben Briefen als Sekretär des Ignatios funktionierte. Die diktierte Fassung war gewöhnlich ein erster Entwurf, der korrigiert und überarbeitet werden konnte, bevor der Brief vom Sekretär in Reinschrift gebracht und dann an den Adressaten versandt wurde. Der Entwurf oder manchmal auch eine Abschrift des Briefes wurde vom Absender verwahrt. Über Burrus, der Ignatios als Sekretär nicht nur bei der Abfassung der Briefe unterstützt, sondern in dieser Funktion auch das persönliche Briefarchiv des Ignatios verwahrt und Zugang zu seiner Korrespondenz gehabt hätte, könnten somit die fünf übrigen Briefe zu Polykarp nach Smyrna gekommen sein.

Aus den sieben Briefen des Ignatios von Antiochia und dem Brief des Polykarp von Smyrna ergibt sich bei einer ersten und unbefangenen Lektüre somit ein durchaus geschlossenes und stimmiges Bild der Situation, in der diese Texte entstanden sind (oder entstanden sein wollen). Gleichzeitig erweist sich vor diesem Hintergrund der Brief des Polykarp als so eng und geradezu untrennbar mit den Briefen des Ignatios verbunden, dass zwangsläufig in dem Moment die Frage seiner Authentizität oder zumindest seiner literarischen Integrität virulent und drängend werden musste, als die kritische Forschung begann, die Echtheit der Briefe des Ignatios in Frage zu stellen (Magdeburger Centuriatoren im 16. Jh.; Jean Daillé 1666; Ferdinand Christian Baur 1838 und 1848; Albert Schweigler 1846; Otto Pflleiderer 1873; Richard Adelbert Lipsius 1873; Adolf Hilgenfeld 1853 und 1874). Bestritten wird die Echtheit der Briefe des Ignatios mit dem Hinweis, dass die in den Briefen vorausgesetzte Theologie und Kirchenordnung (Monepiskopat) in eine Zeit nach Mitte des 2. Jahrhunderts weise, Ignatios von Antiochia aber nach dem Zeugnis der Euseb von Caesarea (*hist. eccl.* 3.36; vgl. auch Chronik) bereits unter Kaiser Trajan, also vor 117 n. Chr., das Martyrium erlitten haben soll (Robert Joly 1979; Roger Gryson 1979; Walter Schmithals 2009). Im frühen 2. Jahrhundert sei die in den Briefen des Ignatios vorausgesetzte und favorisierte Gemeindestruktur mit dem einen Episkopos und Presbytern und Diakonen an seiner Seite bestenfalls im Werden. Außerdem sei in einer so frühen Zeit weder die konsequente Rede von Jesus Christus als *θεός* noch im Blick auf die christliche Gemeinde die Rede von *Χριστιανισμός* und *καθολική* zu erwarten (Reinhard M. Hübner 1997; Thomas Lechner 1999). Wenn aber die Briefe des Ignatios folglich als literarische Fälschung erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts verfasst sein sollten, stellt sich die Frage, wie und warum sie in einem authentischen Brief des Polykarp von Smyrna erwähnt und zusammen mit ihm nach Philippi geschickt worden sein sollten (wann immer der Polyc verfasst sein mag).

Wo man die Echtheit der Briefe des Ignatios von Antiochia in Zweifel zog, ergab sich bald die Frage nach der Authentizität des Briefes des Polykarp an die Philipper. Es wurde und wird noch immer die Frage gestellt, ob der Brief des Polykarp nicht als Schreiben im Dienst der pseudepigraphischen Fiktion der Ignatianen und damit ebenfalls als Produkt der frühchristlichen Pseudepigraphie zu begreifen sei. Jedoch sprechen deutliche Unterschiede in Inhalt und Stil dieses Briefes dagegen, dass er von derselben Hand wie die Ignatianen geschrieben ist, und lassen damit den Verdacht aufkommen, es handle sich bei ihm um ein erst im Dienst der ignatianischen Fälschung fingiertes Schreiben, zumal der Brief des Polykarp den für die Ignatianen so wichtigen einen Episkopos als Haupt der Gemeinden nicht nennt, sondern lediglich auf ein Kollegium von Presbytern und Diakonen rekurriert (*Polyc inscr.*; 5,2f.; 6,1). Damit taucht ein weiteres Problem und Rätsel auf. Während die Ignatianen Polykarp als Episkopos von Smyrna titulieren und ihn als den einen Episkopos dieser Gemeinde präsentieren (*IgnPol inscr.*; *IgnMagn* 15,1; *IgnSm* 12,2; vgl. *IgnSm* 8f.), scheint es zumindest so, als spreche der Polykarp des Philipperbriefes von sich selbst als Mitglied eines Kollegiums von Presbytern (vgl. *Polyc inscr.*).

Geht man von Authentizität des Polykarpbriefes und der Ignatianen aus, ließe sich zumindest die Frage stellen, ob Ignatios bei seinem Aufenthalt in Smyrna eventuell entgangen ist, dass die Gemeinde nicht von einem Episkopos geleitet wurde und Polykarp, mit dem er in Kontakt war, sich nicht als Episkopos verstand und bezeichnete. Wenn man aber diese Diskrepanz mit dem Hinweis auflösen will, dass der Polykarpbrief eine literarische Fälschung ist, die nachträglich von zweiter Hand zur Autorisierung der als Fälschung verdächtigten Ignatianen geschrieben wurde, müsste man dann nicht einen sehr ungeschickten Fälscher annehmen? Ist das Problem dann vielleicht so zu lösen, dass man annimmt, der Polykarpbrief sei echt und lediglich die Notiz über die Briefe des Ignatios eine nachträgliche Interpolation? Wie ist dann aber die Tatsache zu behandeln, dass der Polykarpbrief schon an einer früherer Stelle über Ignatios und seine Begleiter spricht? Könnte die Lösung vielleicht sein, dass der Polykarpbrief einschließlich der Notiz über die Ignatiosbriefe echt ist, dass es sich um aber um andere Ignatiosbriefe handelt als das (in drei Rezensionen) überlieferte *Corpus Ignatianum*? Ersetzt dieses als pseudepigraphische Sammlung vielleicht ein verlorenes *Corpus* echter Briefe (entsprechende Fälle sind im Bereich antiker Briefe auch sonst bezeugt)? Oder sind die überlieferten Ignatianen die sekundäre Erweiterung und Bearbeitung der ursprünglichen Briefe? Wie ist eventuell vor diesem Hintergrund das Zitat aus dem Römerbrief des Ignatios bei Irenäus von Lyon zu bewerten, bei dem die genaue Angabe des Verfassers fehlt und stattdessen steht: „So sprach einer von den Unsrigen, der wegen seines Bekenntnisses für Gott zu den wilden Tieren verurteilt wurde“ (*IgnRom* 4, in *haer.* 5. 4,28).

3 Inhalt und Profil der Beiträge

In dem skizzierten Feld bewegen sich die in diesem Band zusammengestellten Beiträge. Thematisiert werden Fragen zur Entstehung und zum kulturellem Kontext, zur Funktion und Intention der Briefe, aber auch zu ihrer Form und zu ihrer Komposition als Briefsammlung, ihren theologischen Aussagen oder zu ihrer Überlieferung. Auch wenn einzelne Beiträge in manchen Punkten und Einschätzungen konvergieren, so unterscheiden sie sich doch in der Bewertung der vorgestellten Beobachtungen und Fragen zu Text, Inhalt und Einordnung der Briefe. Der Band spiegelt damit in seinen Beiträgen die kontroverse Forschungslage zur Person des Ignatios von Antiochia und zu den Briefen des Corpus Ignatianum.

In dem Beitrag „Ignatios von Antiochia und die Zweite Sophistik. Kritische Anmerkungen zu den Thesen von Allen Brent“ bezieht THOMAS LECHNER in der heftig geführten Auseinandersetzung um Authentizität, Datierung und theologiegeschichtlicher Einordnung des Corpus Ignatianum erneut Stellung. Er verteidigt seine eigene Position (1999) gegen die von Allen Brent (2006) vorgebrachten Einwände. Im Anschluss an Vorarbeiten von Robert Joly (1979) und Reinhard M. Hübner (1997) hatte Thomas Lechner die These formuliert, die Briefe seien um 170 n.Chr. als Produkte der frühchristlichen Pseudepigraphie entstanden und ihr theologiegeschichtlicher Ort sei die Auseinandersetzung mit dem Valentinianer Markos. Der Beitrag will aufzeigen, dass es Allen Brent keineswegs gelungen ist, die Argumente zugunsten einer Spätdatierung zu entkräften und dadurch die Frühdatierung und Authentizität der Briefe des Corpus Ignatianum zu erweisen. Für Thomas Lechner ignoriert Allen Brent die antihäretische Protrepik der Briefe. Er übersehe deshalb, dass die Briefe in ihrer Theologie und Sprache sowie in ihrem Stil nur dann nicht rätselhaft sind, wenn man sie in der Kultur und in der christlichen Theologie der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts verorte. Für eine adäquate Einordnung der Briefe bedürfe es einer sorgfältigen Auseinandersetzung mit der sogenannten „Zweiten Sophistik“, die Allen Brent einseitig und fälschlich als ein primär politisches Phänomen verstehe und in ihren religiösen Aspekten einseitig auf den Kaiserkult reduziere. Außerdem müsse Allen Brent zur Rechtfertigung seiner Frühdatierung die Existenz eines vor-markosischen Valentinianismus als theologische Frontstellung der Briefe postulieren, der sich durch Quellen für die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts nicht belegen lasse. Die Spätdatierung sieht Thomas Lechner durch die aktuelle Studie von Michael Theobald (2016) zu den Pastoralbriefen des Corpus Paulinum bestätigt. Dieser nämlich habe unter anderem gezeigt, dass diese kleine Sammlung von drei pseudepigraphischen Paulusbriefen nicht vor dem zweiten Viertel des 2. Jahrhunderts entstanden sein könne und dass der Verfasser der Ignatianen diese Briefe kannte und bei seiner Arbeit benutzte.

Anknüpfend an Ergebnisse der Studie von Michael Theobald zeichnet JOSEF LÖSSL unter dem Titel „Die Motive Reden, Schweigen und Hören als Mittel brieflicher

Kommunikation“ nach, inwiefern in den Briefen des Ignatios von Antiochia Aspekte des paulinischen Briefstils und Anklänge an das Corpus Paulinum vorhanden sind. Mit Michael Theobald und anderen geht Josef Lössl davon aus, dass die Sammlung pseudepigraphisch ist, die Zahl von sieben Briefen wegen ihrer symbolischen Bedeutung als Hinweis auf Ganzheit und Einheit bewusst gewählt wurde und ihrer Abfolge eine strenge Planung zugrunde liege. Dabei nehme der Brief an die Römer als das provokanteste und signifikanteste Schreiben die Mittelposition und der Brief an die Epheser als das längste und inhaltlich profiliertestes Schreiben die Position des programmatischen Eröffnungsschreibens ein. Ignatios werde durch seinen Weg und durch eine Briefsammlung als Medium seiner Gegenwart in der Nachfolge des Paulus präsentiert, um ihm Autorität zu verleihen. Sein Anspruch und das von ihm ergriffene Wort an die Gemeinden aber seien antizipiert, da das Martyrium als Tat, die ihm Autorität und seiner Rede Wirkkraft verleihe, in der Sicht der Briefe noch in der Zukunft liege. Ignatios als Absender der Briefe erscheine dadurch in seinem jetzigen „vorläufigen“ Status als einer, der nur zureden, nicht befehlen, aus Liebe aber dennoch nicht schweigen könne. Ausgehend davon werden im Durchgang durch die sieben Briefe das Zueinander der Motive Reden, Schweigen und Hören analysiert und Inszenierungen der brieflichen Kommunikation zwischen dem Absender Ignatios und den Adressaten der Briefe sowie Strategien der Überzeugung und Ermahnung der Leserinnen und Leser der Sammlung offengelegt.

Die Ansicht, dass es sich bei den sieben Briefen des Corpus Ignatianum um eine geplante Sammlung handle, die auf eine paulinische Inszenierung der Gestalt des Ignatios ziele und von den Briefen des Paulus inspiriert sei, vertritt auch THOMAS JOHANN BAUER in seinem Beitrag „Ignatios – *alter Paulus*? Die Präskripte und Postskripte der Ignatianen“. Er analysiert die Form und Gestaltung der Briefeingänge und -abschlüsse der sieben Briefe und kommt zu dem Ergebnis, dass diese sich zwar am konventionellen griechischen Briefformular orientieren, dies aber zugleich ähnlich auffällig und singulär modifizieren und durchbrechen wie die Briefe des Corpus Paulinum, ohne jedoch das paulinische Modell zu übernehmen. Dennoch lassen sich in den Präskripten und Postskripten der Ignatianen deutliche Anspielungen an die paulinischen Briefe erkennen. Die paulinische Inszenierung verleihe der Figur des Ignatios von Antiochia eine besonderen Autorität, zugleich aber werde Ignatios deutlich von Paulus unterschieden, dem eine überragende Autorität und Würde zukomme. Ergebnis der Analyse der Präskripte und Postskripte der ignatianischen Briefe sei auch, dass sie im Blick auf die Komposition und Anordnung der sieben Briefe in der Sammlung hin gestaltet und formuliert sind. Formale Elemente markieren die Abfolge der Briefe und zeigen, dass das Zeugnis bei Eusebius von Caesarea die ursprüngliche Konzeption der Sammlung spiegele. Außerdem werde der Römerbrief bereits durch die Gestaltung von Präskript und Postskript als formale Mitte und Zentrum der Sammlung ausgewiesen. Dies lege nahe, dass vom Brief an die Römer her die Funktion und Intention der Sammlung zu bestimmen sei.

Anders als die vorausgehenden Beiträge geht KAREN PIEPENBRINK dezidiert davon aus, dass es sich bei den Ignatianen tatsächlich um authentische Briefe und situativ geprägte Gelegenheitsschreiben eines antiochenischen Märtyrerbischofs handelt. In den Mittelpunkt ihres Beitrages „Zur Perzeption des kirchlichen Amtes durch einen ‚Märtyrerbischof‘. Die Perspektive des Ignatios und ihre historische Kontextualisierung“ stellt sie die in der Ignatios-Forschung zentrale Frage, ob und wie sich das Bild von Gemeinde, das die Ignatianen entwerfen, verifizieren und ausgehend davon die Briefe zeitlich einordnen lassen. Sie fokussiert zuerst auf die Selbstdarstellung des Ignatios, bei der nicht seine Stellung als Episkopos, sondern sein Status als angehender Märtyrer dominiere, und zeigt dann, dass Ignatios die Ämtertrias mit Episkopos, Presbytern und Diakonen in den kleinasiatischen Gemeinden voraussetze, an einer klaren Ausdifferenzierung der Ämter aber kein Interesse habe. Spezifische Überlegungen zur Autorität des Episkopos in den Gemeinden fehlen, abgesehen von seiner Bedeutung für die Herstellung und Wahrung von Einheit und Geschlossenheit der Gemeinden. Persönliche Qualitätsmerkmale des Episkopos, der nicht als Hirte und Lehrer der Gemeinde konzipiert werde, seien nicht dezidiert benannt. Auch eine Abgrenzung zwischen „Klerus“ und „Laien“ in den Gemeinden komme nicht in den Blick. Als Ergebnis wird festgehalten, dass sich aus den Briefen des Corpus Ignatianum kein Bild von Gemeindestrukturen und Gemeindeleitung ergebe, das sich eindeutig mit einer bestimmten Phase in der Ausdifferenzierung und Etablierung von Leitungssämtern verbinden lassen.

PETER VON MÖLLENDORFF geht in seinem Beitrag „Sonne über Smyrna. Überlegungen zur Konstruktion von Kirche und Raum in den Briefen des Ignatios von Antiochia“ ebenfalls von der Authentizität der ignatianischen Briefe aus; doch sind sie für ihn keine Gelegenheitsschreiben, sondern als Briefsammlung mit einer über die konkrete Situation des Gefangenentransportes hinausgehenden Absicht konzipiert. Er analysiert und interpretiert die Briefe im Kontext des *spatial turn*, der in den Literaturwissenschaften zunehmend an Bedeutung gewinnt. Auf der Basis der Unterscheidung zwischen Peripherie und Zentrum, lasse sich der Transport des Ignatios von Syrien nach Rom als Fahrt zwischen zwei Zentren verstehen. Dies markiere im Text die Gleichsetzung der „Reise“ des Ignatios aus dem Osten in den Westen mit dem Weg der Sonne von ihrem Aufgang zu ihrem Untergang (IgnRom 2,2). Den beiden Endpunkten Antiochia und Rom, die als Ort der Unruhe und Instabilität bzw. als Ort der bedrohlichen wilden Tiere charakterisiert werde, stellen die Briefe Kleinasien gegenüber, um Smyrna als neues Zentrum zu etablieren und zu profilieren. Dazu gehöre auch die Etablierung des Polykarp als „Nachfolger“ des Ignatios (IgnPol 8,1). Der Episkopos von Rom werde dagegen nicht einmal genannt. Der Brief an die Römer sei zwar als Zentrum der Sammlung akzentuiert, doch mit Hilfe der Tiermetapher, d.h. durch die Bezeichnung des römischen Bewachungstrupps als Leoparden, erscheine Kleinasien als die gewaltige Arena eines langen Tierkampfes, der in Rom lediglich seinen Abschluss finde.

Zu einer gegenteiligen Bewertung der Funktion des Corpus Ignatianum und der Darstellung der römischen Gemeinde in den Briefen kommt FERDINAND R. PROSTMEIER in seinem Beitrag „Cui bono? Ignatios von Rom“. Er setzt an bei Beobachtungen dazu, wie der Absender Ignatios zu einer mit Rom verbundenen *memoria* an Petrus und Paulus in Beziehung gesetzt wird. Dabei werde ein deutlicher Unterschied zwischen Ignatios auf der einen und Petrus und Paulus auf der anderen Seite markiert. Dies spiegle sich auch in den Kommunikationsstrukturen der Briefe. Der Absender Ignatios tritt in den Briefen allen Gemeinden als Befehlender gegenüber, die römische Gemeinde jedoch bitte er, auch wenn die Bitte aufgrund seines Status als angehender Märtyrer mit Autorität verbunden sei. Auch die von den anderen Briefeingängen auffällig abweichende Anrede der römischen Adressaten im Präskript des Briefes sei bezeichnend. Hier ist vom „Gebiet“ der Römer die Rede, auch wenn sich nicht sicher entscheiden lasse, wie weit dieses „Gebiet“ reiche. Zusätzlich werde durch eine im Vergleich mit den anderen Adressatenangaben überbordende Fülle ehrender Attribute der römischen Gemeinde eine die anderen Gemeinden überragende Qualität zugeschrieben. Außerdem werden die Gemeinde von Antiochia und die Kirchen Syriens, der mit dem Weggang des Ignatios ein Episkopos fehlt, der römischen Gemeinde anempfohlen. Bei der Lektüre der Briefe entstehe so der Eindruck, in der Person der Ignatios und mit seiner Autorität werde eine besondere Dignität der römischen Gemeinde konstruiert. Deshalb lasse sich überlegen, ob man nicht Rom und die Zeit der Etablierung des Monepiskopats in der dortigen Gemeinde sowie die gleichzeitigen Kontroversen zwischen Rom und Kleinasien um den Ostertermin als Ort, Zeit und Kontext der Entstehung des pseudepigraphischen Corpus Ignatianum in den Blick nehmen müsse.

Mit der Frage der Datierung und des Kontextes der Entstehung der Briefe setzt sich UTA HEIL unter dem Vorzeichen „Ignatios von Antiochia und der Herrentag“ auseinander. Ausgangspunkt der Untersuchung sind die Aussagen der Ignatianen zur Auferstehung Jesu, zu der einen Versammlung der Gemeinde am Herrentag und ihre Kritik an „Judaisierern“ in den Gemeinden, die den Sabbat feiern. Für Markus Vinzent (2011; 2014) ergibt sich aus diesen Aussagen die Datierung der Briefe in die Zeit nach Markion, da das Theologumenon von der Auferstehung Jesu zwischen Paulus und Markion nicht bezeugt sei und die Zurückweisung „judaisierender“ Tendenzen in den Gemeinden die Nähe der Briefe zu Markion anzeige. In einer kritischen Auseinandersetzung mit den Thesen und der Argumentation von Markus Vinzent betont Uta Heil, dass eine fehlende einheitliche Praxis der Feier des Herrentages nicht gegen eine Herleitung des Herrentages aus dem Osterglauben spreche und dass ein Festhalten am Sabbat nicht bedeute, dass diese Christinnen und Christen den Herrentag und den Osterglauben nicht kannten. Mit ergänzendem Blick auf andere frühchristliche Schriften (Didache, Barnabasbrief, Apologie des Justin und ein Fragment aus dem Dialog zwischen Jason und Papiscus) kommt sie zu dem Ergebnis, dass der Osterglaube und die Feier des Herrentags in der Zeit zwischen Paulus und Markion sehr wohl nachweisbar seien und dass sich deshalb zumindest

daraus keine zwingenden Argumente für eine Datierung der Ignatianen in die Zeit nach Markion ergeben.

Die Frage der Datierung der Briefe kommt ebenfalls bei WILHELM PRATSCHER in seinem Beitrag „Die Rede von Gott im Kerygma Petri und in den Ignatiosbriefen“ in den Blick. Er untersucht anhand von Motiven und Begriffen, inwiefern die Ignatianen und die Fragmente des Kerygma Petri in ihren Aussagen über Gott übereinstimmen oder sich unterscheiden. In den Themen und Motiven lassen sich zwischen den Ignatianen und dem Kerygma Petri immer wieder Gemeinsamkeiten oder zumindest eine große Nähe erkennen, z. B. in der Rede von Gott als Schöpfer, bei Aussagen über die Einzigkeit Gottes oder hinsichtlich der Eigenschaften Gottes. Zugleich seien gravierende Differenzen festzustellen. Selbst da, wo sich eine Nähe in Motiven und Themen zeige, müsse man beim verwendeten Vokabular oft erhebliche Abweichungen feststellen. Wilhelm Pratscher kommt deshalb zu dem Ergebnis, dass eine literarische Verbindung zwischen dem Kerygma Petri und den Ignatianen auszuschließen sei und dass faktisch auch ein direkter traditionsgeschichtlicher Zusammenhang nicht gegeben sei. Die Gemeinsamkeiten und Berührungen begründen letztlich nicht mehr als die Annahme eines motivgeschichtlichen Konnex. Aus dem Vergleich ergäben sich deshalb keine Anhaltspunkte und Argumente für eine Datierung der Ignatianen in Relation zum Kerygma Petri.

Der abschließende Beitrag von HANNS CHRISTOF BRENNKE gibt unter dem Titel „Die *recensio longior* des Corpus Ignatianum“ einen Einblick in ein wichtiges, in den letzten Jahrzehnten jedoch kaum behandeltes Segment der Überlieferungsgeschichte des Corpus Ignatianum. Es genüge nicht, die handschriftlich breit bezeugte Langfassung des Corpus Ignatianum, die gegenüber der in der Forschung als ursprünglich geltenden mittleren Rezension sechs zusätzliche Briefe sowie Erweiterungen in den sieben gemeinsamen Briefen aufweist, einfach nur als „Fälschung“ zu identifizieren. Vielmehr sei nach dem Kontext der Entstehung der Langfassung zu fragen und ihr kirchen- und dogmengeschichtlicher Ort zu bestimmen. Auffällig sei an der Langfassung die Zurückhaltung gegenüber der Askese. Außerdem betonte sie stärker als die mittlere Rezension die Transzendenz, Superiorität und absolute Einzigkeit Gottes, verbunden mit einer deutlichen Subordination des Sohnes und einer strikten Unterscheidung der trinitarischen Personen. Darin zeige sich eine antinizänische Tendenz der Bearbeitung. Außerdem polemisiere die Langfassung offensichtlich gegen die Positionen des Markellos von Ankyra und seines Schülers Photin von Sirmium und damit gegen den Sabellianismus des 4. Jahrhunderts. Intention der Bearbeiter des Corpus sei es, den antiochenischen Märtyrerbischof Ignatios gegen die Theologie des Konzils von Nikaia als Bindeglied zur apostolischen Tradition und zur „Schrift“ aufzubieten. Zugleich aber habe die Polemik gegen den Sabellianismus und Markellos die Langfassung offensichtlich für viele rechtgläubiger erscheinen lassen als die ursprüngliche mittlere Rezension; diese zeige die im Vergleich mit der mittleren Rezension deutlich breitere Rezeption der Langfassung.

4 Der Ertrag des Bandes – Resümee und Ausblick

Überblickt man die Beiträge, zeigt sich, dass bestimmte Fragen und Themen sowie Beobachtungen und Annahmen immer wieder auftauchen, dass dabei aber unterschiedliche Einschätzungen und divergierende Positionen vertreten werden können.

Kein Beitrag stellt den in der Forschung nahezu einhellig akzeptierten Konsens in Frage, dass die sogenannten mittlere Rezension des Corpus Ignatianum, die in der Anzahl der Briefe und der Angabe ihrer Adressaten mit dem Zeugnis in der Kirchengeschichte des Euseb von Caesarea übereinstimmt, gegenüber der kürzeren und längeren Rezension als die ursprüngliche Fassung anzusehen sei. Darin, ob die Briefe auf einen Märtyrerbischof Ignatios aus Antiochia zurückgehen und, sofern die Angaben zu seiner Person bei Euseb verlässlich sind, folglich in der Frühzeit des 2. Jahrhunderts entstanden sind, oder ob es sich bei ihnen um Produkte der frühchristlichen Pseudepigraphie handelt, stimmen die Beiträgerinnen und Beiträger jedoch nicht überein. Eindeutig für eine Rückführung auf Ignatios von Antiochia votieren KAREN PIEPENBRINK und PETER VON MÖLLENDORFF. Offen scheint die Frage bei UTA HEIL und auch bei WILHELM PRATSCHER. Nicht ausdrücklich thematisiert ist die Frage, aufgrund der Themenstellung, bei HANNS CHRISTOFF BRENNECKE. Die übrigen Beiträge votieren dezidiert für Pseudepigraphie oder geben dieser Option zumindest klar erkennbar den Vorzug. In den Gründe dafür und in der Argumentation lassen sich Unterschiede erkennen. Gemeinsam ist allen wohl zumindest eine gewisse Skepsis in der Frage, ob die in den Briefen des Corpus Ignatianum entworfene Gemeindeordnung und Ämtertrias, insbesondere der Monepiskopos, bereits im frühen 2. Jahrhundert vorstellbar sind.

Die Frage der Entwicklung der kirchlichen Ämter steht jedoch in den Argumentationen der Vertreter der Pseudepigraphie nicht im Vordergrund und die alten kontrovertheologischen Debatten spielen bei ihnen keine Rolle mehr. Der Beitrag von KAREN PIEPENBRINK macht deutlich, dass bei einer Argumentation auf der Basis der Entwicklung kirchlicher Ämter und Strukturen grundsätzlich Vorsicht geboten ist. Auch wenn in den Briefen die Trias von Episkopos, Presbytern und Diakonen klar markiert ist, bleibt in den Einzelheiten vieles zu undeutlich, um die in den Ignatianen anvisierte Ordnung mit hinreichender Sicherheit einer bestimmten Phase der Entwicklung und damit einer bestimmten Zeit zuordnen zu können. Ergänzend wird man hinzufügen müssen, dass eine Einordnung der Ignatianen in eine Geschichte der kirchlichen Disziplin und Verfassung auch deshalb schwierig ist, weil Aussagen zur Entwicklung des kirchlichen Amtes und der Gemeindestrukturen in der frühen Zeit aufgrund der Quellenlage insgesamt mit vielen Unsicherheiten und offenen Fragen belastet sind. Außerdem ist eine Ungleichzeitigkeit in der Entwicklung zu berücksichtigen. Bestimmte Strukturen haben sich nicht an allen Orten zur selben Zeit durchgesetzt und Entwicklungen müssen nicht immer linear und konsequent verlaufen sein.

THOMAS LECHNER argumentiert deshalb ausgehend von theologiegeschichtlichen Beobachtungen. Die Beiträge von UTA HEIL und WILHELM PRATSCHER zeigen jedoch aus unterschiedlichen Perspektiven, wie schwierig auch hier sichere Aussagen zu machen und definitive Entscheidungen zu begründen sind. Ähnlich wie im Blick auf die Entwicklung der kirchlichen Verfassung und Ämter ist im Blick auf theologiegeschichtliche Entwicklungen und Zusammenhänge im 2. Jahrhundert die schwierige Quellenlage zu bedenken. Greifbar wird in den vorhandenen Quellen letztlich nur ein kleines Segment der Entwicklungen und vieles bleibt im Dunkeln. Was erst in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts fassbar wird, kann seine Wurzeln und Anfänge durchaus in einer früheren Zeit haben, und Gedanken und Ansichten, die in Texten der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts zu finden sind, können durchaus von anderen bereits zuvor so oder ähnlich artikuliert und formuliert worden sein. Auch hier ist damit zu rechnen, dass sich bestimmte Vorstellungen und Konzepte nicht linear entwickelt haben. Aus diesem Grund sind zumindest ergänzende Beobachtungen und Überlegungen notwendig. THOMAS LECHNER fragt zusätzlich nach dem kulturellen Milieu, in das sich eine pseudepigraphische Sammlung von Briefen des Ignatios von Antiochia einordnen lasse. Diesen kulturellen Kontext sieht er in der sogenannten Zweiten Sophistik, wie sie in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts fassbar wird.

Eine Kontextualisierung der Briefe als pseudepigraphischer Sammlung steht auch im Mittelpunkt der Überlegungen von FERDINAND R. PROSTMEIER. Er setzt bei formalen und kompositorischen Beobachtungen an, die auf eine zentrale Stellung des Briefes an die Römer deuten. Deshalb versucht er von diesem Brief aus Funktion und Kontext der Sammlung zu bestimmen und erwägt, ob nicht Rom und Interessen der hier situierten Gemeinde den Schlüssel zum Verständnis der Sammlung bieten könnten. Der Beitrag von PETER VON MÖLLENDORFF zeigt, dass Überlegungen zu einer plausiblen Kontextualisierung auch zur einer völlig anderen, geradezu konträren Position führen können. Für ihn dient die Sammlung nicht einer Profilierung Roms und seiner Stellung im Kreis der kirchlichen Gemeinden, sondern ihrer Relativierung zugunsten Kleinasiens und vor allem der Gemeinde in Smyrna, wo die authentischen Briefe des prominenten antiochenischen Märtyrerbischofs von Polycarp gesammelt wurden. Dabei tendiert PETER VON MÖLLENDORFF nicht anders als FERDINAND R. PROSTMEIER dazu, die Briefe als eine programmatische und sorgfältig gestaltete und geplante Sammlung zu sehen. Vorsichtiger scheint hier dagegen KAREN PIEPENBRINK, die im Blick auf die von ihr als authentisch beurteilten Briefe von situativen Gelegenheitsschreibern spricht.

Von einer geplanten und bewusst gestalteten Sammlung mit dem Brief an die Römer als kompositorisches Zentrum und inhaltlicher Mitte geht auch THOMAS JOHANN BAUER aus. Seine Beobachtungen zur Gestaltung der Präskripte und Postskripte der Briefe zeigen, dass hier sorgfältiger differenziert werden müsse und dass bestehende Meinungen zu revidieren oder zumindest zu modifizieren seien. Für ihn sind es die klaren Indizien einer geplanten formalen Gestaltung, die immer schon das gesamte

Corpus und die Abfolge der Briefe im Blick hat, die gegen authentische und situative Gelegenheitsschreiben sprechen. Der Beitrag macht auf die Notwendigkeit einer intensiveren formalen Analyse der Briefe aufmerksam, die Konventionen und Vorgaben der antiken Epistolographie und brieflichen Kommunikation berücksichtigt. Diesem Anliegen ist auch der Beitrag von JOSEF LÖSSL verpflichtet. Er überlegt, wie epistolographische Konventionen und Modelle brieflicher Kommunikation für die Inszenierung des fiktiven Absenders einer pseudepigraphischen Sammlung Anwendung finden können.

Bei formalen Analysen der Briefe muss neben der Epistolographie auch die antike Rhetorik mit ihren Darstellungsmustern und Strategien klar berücksichtigt werden. In den Beiträgen des Bandes klingen Überlegungen dazu an, ohne dass sie explizit thematisiert werden. Eine Berücksichtigung der Rhetorik ist nicht nur dann nötig, wenn man die ignatianischen Briefe als authentische oder pseudepigraphische Sammlung im Kontext des kulturellen Milieus der Zweiten Sophistik verorten will. Dabei sind die intensiv geführte Diskussion zu antiker Rhetorik und ihrem möglichen Einfluss auf die formale Gestaltung der paulinischen Briefe und auch anderer neutestamentlicher Briefe sowie weiter ausgreifende Untersuchungen zur Bedeutung der Rhetorik für die Gestaltung realer und fiktionaler Briefe zu berücksichtigen, um den Nutzen, aber auch die Grenzen einer solchen Analyse klar zu erfassen.

Zu prüfen ist auch, inwiefern aktuelle Tendenzen in den Literatur- und Kulturwissenschaften für die Analyse, Interpretation und Einordnung des Corpus Ignatianum und seiner Briefe nützlich und weiterführend sein können. Der Beitrag von PETER VON MÖLLENDORFF zeigt, dass sich unter dem Vorzeichen des *spatial turn* neue Zugänge zur Konstruktion von Raum und neue Überlegungen zur Bedeutung und Funktion von Raum in den Briefen des Ignatios ergeben können. Dies scheint umso wichtiger als dem Raum und seiner Konstruktion und Definition in den Briefen eine zentrale Bedeutung zukommt, wie auch der Beitrag von FERDINAND R. PROSTMEIER und Anmerkungen in den Beiträgen von THOMAS LECHNER und THOMAS JOHANN BAUER zeigen. Dies gilt auch für die in vielen Beiträgen genannte neuere Studie von Michael Theobald, der insbesondere THOMAS LECHNER und JOSEF LÖSSL sehr weitgehend zustimmen, vor allem darin, dass das Corpus Ignatianum die sogenannten Pastoralbriefe voraussetze. Mit Michael Theobald gehen sie hier über die klassische Frage nach der Relation ihrer Konzeptionen der Ämtertrias hinaus.

Ob und inwiefern die Ignatiosbriefe das Corpus der Pastoralbriefe rezipieren und den (realen oder fiktiven) Absender Ignatios im Licht ihres Paulusbildes stilisieren, wird in der Forschung weiter und differenzierter erörtert werden müssen. Dabei ist Sorgfalt und Vorsicht erforderlich, weil man hier wechselseitig für beide Corpora Erkenntnisse und Argumente für die Datierung und Kontextualisierung erhofft. Die Frage der Rezeption paulinischer Briefe beschränkt sich nicht auf den möglichen Einfluss der Pastoralbriefe. Beim gegenwärtigen Stand der Forschung zur frühen Rezeptionsgeschichte der paulinischen Briefe und dem dadurch gegebenen Problem-

bewusstsein können die Kenntnis und die direkte Benutzung des gesamten Corpus Paulinum durch den Verfasser der ignatianischen Briefe nicht einfach postuliert werden, sondern müssen durch Beobachtungen am Text und genaue Analysen begründet und plausibilisiert werden. Zumindest am Rande erscheint die Frage des Einflusses paulinischer Texte und einer paulinischen Stilisierung des Ignatios nahezu in allen Beiträgen des Bandes. Über das Corpus Paulinum hinaus hat FERDINAND R. PROSTMEIER eine breitere Paulus-Erinnerung im Blick, insbesondere eine römische Lokaltradition, die Paulus und Petrus verbindet.

So wichtig eine Ergänzung der traditionellen theologie- und religionsgeschichtlichen Zugriffe und eine Weitung der Perspektive auf das Corpus Ignatianum ist, so dürfen dennoch die traditionell mit den Ignatianen verbundenen Fragen nicht beiseite gelassen werden. Daran erinnern die Beiträge von KAREN PIEPENBRINK, UTA HEIL und WILHELM PRATSCHER. Ihre Untersuchungen tangieren klassische Fragen der Forschung zu den Briefen des Ignatios und zeigen, dass ein erneuter sorgfältiger Blick auf Text und Kontext der Briefe zumindest in einzelnen Punkten ein differenzierteres Urteil erfordern kann. An einen zu lange vernachlässigten Bereich der Forschung zu den ignatianischen Briefen erinnert der Beitrag von HANNS CHRISTOF BRENECKE. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Corpus Ignatianum dürfen sich nicht damit begnügen, das ursprüngliche Corpus hinsichtlich Text, Anzahl und Anordnung der Briefe zu identifizieren. Gegenstand der Forschung müssen auch die sekundären „Neufassungen“ und die mit diesen Bearbeitungen verbundenen Tendenzen und Absichten sein. Die kürzere und längere Rezensionen müssen in der Forschung zumindest als Zeugnisse der Theologiegeschichte ernst genommen werden. Die Beschäftigung mit der kürzeren und längeren Rezension kann ergänzend zur Aufarbeitung der handschriftlichen Überlieferung davor bewahren, aus dem Blick zu verlieren, dass die mittlere Rezension wie sie heute in den kritischen Ausgaben präsentiert wird, der ursprünglichen Gestalt des Corpus Ignatianum zwar relativ nahe kommen mag, aber nur bedingt einen tatsächlich gelesenen und rezipierten Text der Briefe repräsentiert.

Editionen des Corpus Ignatianum

Camelot (1958): Pierre Thomas Camelot, *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*. SC 10, Paris (3. éd., rev. et augm.).

Fischer (1958): Joseph A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert. SUC 1, Darmstadt (2. Aufl.).

Lindemann u. Paulsen (1992): Andreas Lindemann u. Henning Paulsen (Hgg.), *Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, auf der Grundlage der Ausg. von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker. Mit Übers. von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übers. und hrsg. von Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen.

Weiterführende Literatur

- Bauer, J. B. (1995): Johann Baptist Bauer, *Die Polykarpbriefe*. KAV 5, Göttingen.
- Bauer, J. B. (1999): Johann Baptist Bauer, „Polykarp“, *LThK*³ 8, Sp. 404f.
- Bauer, W. (1920): Walter Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. HNT Erg.Bd. / Die Apostolischen Väter 2, Tübingen.
- Bauer, W. u. Paulsen (1985): Walter Bauer u. Henning Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. HNT 18, Die Apostolischen Väter 2, Tübingen (2. Aufl.).
- Brent (2006): Allen Brent, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture*. STAC 36, Tübingen.
- Brox (1973): Norbert Brox, „Zum Problemstand in der Erforschung der altchristlichen Pseudepigraphie“, *Kairos* 15, 10–23.
- Brox (1976): Norbert Brox, „Pseudo-Paulus und Pseudo-Ignatius. Einige Topoi altchristlicher Pseudepigraphie“, *VigChr* 30, 181–188.
- Brox (1975): Norbert Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*. SBS 79, Stuttgart.
- Brox (1977): Norbert Brox (Hg.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*. WdF 484, Darmstadt.
- Dehandschutter (2007): Boudewijn Dehandschutter, „L’authenticité des épîtres d’Ignace d’Antioche“, ders., *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*, ed. Johan Leemans, Leuven, 145–151 (zuerst 1989).
- Dehandschutter (2009): Boudewijn Dehandschutter, „Der Polykarpbrief“, Wilhelm Pratscher (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 130–146.
- Edwards (1998): Mark J. Edwards, „Ignatius and the Second Century: An Answer to R. Hübner“, *ZAC* 2, 214–226.
- Ehrman (2013): Bart D. Ehrman, *Forgery and Counter-forgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford u. New York.
- Foster (2007): Paul Foster, „The Epistles of Ignatius of Antioch“, Paul Foster (Hg.), *The Writings of the Apostolic Fathers*, London u. New York, 81–107.
- Funk (1883): Franz Xaver Funk, *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs Neue vertheidigt*, Tübingen.
- Gryson (1979): Roger Gryson, „Les ‚Lettres‘ attribuées à Ignace d’Antioche et l’apparition de l’episcopal monarchique“, in: *RTL* 10, 446–453 (ND 2008: ders., *Scientiam salutis. Quarante années de recherches sur l’antiquité chrétienne*. EThL 211, Leuven u. a., 21–30).
- Harrison (1936): Percy N. Harrison, *Polycarp’s Two Epistles to the Philippians*, Cambridge.
- Hartog (2006): Paul Hartog, *Polycarp’s Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp. Introcutio, Text, and Commentary*. OAF, Oxford.
- Holmes (2007): Michael Holmes, „Polycarp of Smyrna, Epistle to the Philippians“, Paul Foster (Hg.), *The Writings of the Apostolic Fathers*, London, 108–125.
- Hübner (1997): Reinhard M. Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 44–72.
- Joly (1979): Robert Joly, *Le dossier d’Ignace d’Antioche*. Université libre de Bruxelles. Faculté de philosophie et lettres 69, Brüssel.
- König (2002): Hildegard König, „Polykarp von Smyrna“, *LACL*³ 585.
- Lechner (1999): Thomas Lechner, *Ignatius Adversus Valentinianos? Chronologische und theologisch-geschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. SVigChr 47, Leiden.
- Lindemann (1997): Andreas Lindemann, „Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien‘“, *ZAC* 1, 185–194.

- Löhr (2009): Hermut Löhr, „Die Briefe des Ignatius von Antiochien“, Wilhelm Pratscher (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 104–129.
- Munier (1992): Charles Munier, „Où en est la question d' Ignace d'Antioch“, *ANRW* II 27.1, 359–484.
- Paulsen (1996): Henning Paulsen, „Ignatius von Antiochien“, *RAC* 17, 938–953.
- Prostmeier (2002): Ferdinand R. Prostmeier, „Ignatius von Antiochien“, *LACL*³ 346–348.
- Rius-Camps (1977): Josep Rius-Camps, „La interpolación en las cartas de Ignacio. Contenido, alcance, simbología y su relación con la Didascalia“, *RCatT* 2, 285–371.
- Rius-Camps (1979): Josep Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr. A Critical Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus*. OCA 213, Rom.
- Schmithals (2009): Walter Schmithals, „Zu Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 13, 181–203.
- Speyer (1965/66): Wolfgang Speyer, „Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum“, *JbAC* 8/9, 88–125.
- Speyer (1971): Wolfgang Speyer, *Die literarische Fälschung im Heidentum und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*. HAW I/2, München.
- Schoedel (1987a): William R. Schoedel, „Polycarp's Witness to Ignatius of Antioch“, *VigChr* 41, 1–10.
- Schoedel (1987b): William R. Schoedel, „Ignatius von Antiochien“, *TRE* 16, 40–45.
- Schoedel (1990): William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*. Aus dem amerikanischen Englisch übers. von Gisela Koester, München (engl. Original 1985).
- Schoedel (1992): William R. Schoedel, „Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch“, *ANRW* II 27.1, 272–358.
- Theobald (2016): Michael Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe*. SBS 229, Stuttgart.
- Schöllgen (1998): Georg Schöllgen, „Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkungen zu den Thesen von Reinhard M. Hübner“, *ZAC* 2, 16–25.
- Vielhauer (1978): Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin u. New York (2. Aufl.).
- Vinzent (2011): Markus Vinzent, *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*, Farnham.
- Vinzent (2014): Markus Vinzent, *Die Auferstehung Christi im frühen Christentum*, Freiburg/Br.
- Völter (1910): Daniel Völter, *Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe*. Die apostolischen Väter neu untersucht II/2, Leiden.

Thomas Lechner

Ignatios von Antiochia und die Zweite Sophistik

Kritische Anmerkungen zu den Thesen von Allen Brent

Abstract: This article is a critical review of Allen Brent's book *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture* (Tübingen 2006). Up to now Brent's monograph has been reviewed quite uncritically, notwithstanding that this study includes numerous deficiencies. In his book Brent defends the Lightfoot-Zahn consensus against recent attacks on the authenticity of the Ignatian Letters (especially Hübner and Lechner). He is arguing that Ignatios' enigmatic theology is not to be understood in the context of forgery hypotheses, but in light of the pagan culture of the Second Sophistic. The present survey discusses (a) Brent's cultural-historical approach, (b) Brent's methodology, (c) Brent's evaluation of the *testimonia veterum de Ignatio* (Polycarp and Lucian) and (d) Brent's line of argument concerning the Anti-Valentinianism-Hypothesis of Lechner (1999). The discussion of these aspects will show that Brent's attempt to resolve the Ignatian Enigma has failed. In the last chapter of this article the recently published monograph of Michael Theobald *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe* (Stuttgart 2016) will be summarized and shortly annotated. This learned study can be ranked as an alternative draft to Brent's account of the development of church order in Asia Minor. Theobald convincingly argues that the *Corpus Pastorale* was written about AD 125–150 and the *Corpus Ignatianum* AD 160–170. Polycarp's personal understanding of ministry as *primus inter pares* highlights an intermediate position between the church order of the Pastoral Epistles and the Ignatian model.

1 Der forschungsgeschichtliche Hintergrund

Exakt 20 Jahre nach Robert Jolys *Dossier d'Ignace d'Antioche* (1979) erschien in den *Supplements to Vigiliae Christianae* ein Sammelband zur Theologiegeschichte des 2. Jhs., der vier bereits publizierte Aufsätze und einen bislang unveröffentlichten Text Reinhard Hübners enthielt. Unter dem Titel *Der Paradox Eine* konfigurierten diese Aufsätze, ergänzt durch eine Studie von Markus Vinzent, ein *zweites Dossier*

zur ignatianischen Frage, das überzeugende Argumente für eine Datierung der *sieben Briefe des Ignatios von Antiochia*¹ in die Zeit um 170 n. Chr. präsentierte.² In den *Prolegomena* zu diesen Texten beschreibt Reinhard Hübner, wie er, angeregt durch die Lektüre von Jolys Buch, schrittweise und unerwartet ein theologiegeschichtliches Modell entdeckt hatte, das die frappierende Analogie einzelner Formulierungen bei Noët von Smyrna, Melito von Sardes und dem Verfasser der *Ignatianen* präzise erklären konnte. Die *Ignatianen* sind demnach das literarische Produkt eines kleinasiatischen Verfassers, der wie Melito von Sardes die monarchianische und zugleich antivalentinianische Theologie des Noët von Smyrna rezipiert hat.³

Als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Münchner Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie konnte ich von den sorgfältigen Vorstudien, Recherchen und Forschungsarbeiten Reinhard Hübners immens profitieren⁴ und habe in

1 Hier und auf den folgenden Seiten wird entweder von *Ignatios (von Antiochia)* oder vom Verfasser der *Ignatianen* gesprochen, um den pseudepigraphischen Autor der sieben Briefe der *mittleren Rezension* zu bezeichnen, wobei der syrische Bischof als eine auktoriale Kunstfigur aufgefasst wird, die das theologische Anliegen des anonymen Verfassers kommuniziert. Dieser *Ignatios* dürfte ähnlich wie der in *Lukians* Dialogen auftretende Σύρος oder der namensgleiche Λουκιανός nur eine Maske des Autors sein und zudem *romanhafte* Züge aufweisen. Auf die Verwendung der kategorisierenden Bezeichnungen Ps.-Ignatios bzw. Pseudo-Ignatios wird verzichtet. Zu Lukians rollenspezifischen Masken vgl. zuletzt Baumbach u. Möllendorff (2017) 13–57.

2 Vgl. Hübner (1999). Im Einzelnen handelt es sich um folgende Beiträge: *Melito von Sardes und Noët von Smyrna* (aus dem Jahr 1989), *Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna (Hippolyt, Refutatio IX,10,9–12 und X,27,1–2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian* (aus dem Jahr 1989), *Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna* (aus dem Jahr 1993), *Εἰς θεὸν Ἰησοῦς Χριστός. Zum christlichen Gottesglauben im zweiten Jahrhundert – ein Versuch* (aus dem Jahr 1996). Hinzu kam die Erstveröffentlichung *Die Ignatianen und Noët von Smyrna*, ein Beitrag, der in verkürzter Form bereits unter dem Titel *Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien* in der Zeitschrift für Antikes Christentum 1 (1997) 42–70 erschienen war; vgl. die bibliographische Zusammenstellung der Diskussionsbeiträge zu diesen Thesen bei Hübner (1999) XIII Anm. 3. Der Titel des Aufsatzes von Markus Vinzent lautet: „*Ich bin kein körperloses Geistwesen*“. Zum Verhältnis von κρύπμα Πέτρον, „*Doctrina Petri*“, διδασκαλία Πέτρον und IgnSm 3. Es sei an dieser Stelle vermerkt, dass eine ausgewogene Beurteilung der ignatianischen Frage ohne die intensive Lektüre dieser Aufsätze wohl kaum gelingen kann. Fast alle neueren Veröffentlichungen zu den *Ignatianen* weisen aber in dieser Hinsicht einen beträchtlichen Lektürerückstand auf.

3 Vgl. Hübner (1999) X: „Es ergibt sich, dass der Verfasser der *Ignatianen* genauso wie Melito von Sardes die Theologie des Noët von Smyrna kennt und dessen Antithesen in IgnEph 7,2 und IgnPol 3,2 variiert, in jedem Falle wie Noët auf Lehren valentinianischer Schulen reagiert. Damit ist seine Zeit (ca. 165–175) bestimmt und auch erwiesen, dass die Briefe pseudepigraphische Produkte eines unbekannten, wahrscheinlich im Raume Smyrna-Ephesus schreibenden großkirchlichen Autors sind.“

4 Ich erwähne nur die autographischen Notizen des Hübner'schen Zettelkastens zu den *Ignatianen*, der heute noch eine forschungsgeschichtliche Fundgrube darstellt und vor allem daran erinnert, dass die ältere Forschungsgeschichte zu den *Ignatianen* bereits alle wesentlichen Indizien geliefert hat, um den pseudepigraphischen Charakter der Briefe erkennen zu können.

meiner 1999 veröffentlichten Dissertation *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien* vor allem zwei Aspekte des ignatianischen Problems untersucht: *erstens* die chronologische Zuverlässigkeit der *testimonia veterum* (Polykarp, Lukian, Irenäus, Origenes und Euseb)⁵ und *zweitens* die umstrittene Frage, gegen welche häretische Gruppierung sich die Polemik des ignatianischen *Epheserbriefes* richtete.⁶

Während die Ergebnisse der chronologischen Untersuchungen des ersten Teils meiner Dissertation inzwischen weitgehend von der Forschung rezipiert worden sind und sich die Auffassung durchgesetzt hat, dass die äußeren Zeugnisse über die *Ignatianen* keine Frühdatierung der sieben Briefe unter Trajan beweisen können,⁷ sind die Studien des zweiten Teils, in dem die These vertreten wurde, dass Ignatios im *Epheserbrief* gegen die christliche Religionsphilosophie des Valentinianers Markos polemisiert, nur ansatzweise und in der Regel ablehnend kommentiert worden.⁸ Eine gewisse Ausnahme stellt die Monographie von Allen Brent *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic* dar, weil sich Brent tatsächlich sehr intensiv mit den Argumenten meiner Dissertation auseinandergesetzt hat.⁹ Insgesamt ist Brents Arbeit als Gegenentwurf zu den Forschungsbeiträgen von Reinhard Hübner und den Thesen meiner Dissertation zu lesen:

This book is written in the conviction that Hübner and Lechner have articulated and expounded well a genuine problem, but that a quite different solution is required to the one that they have suggested.¹⁰

In dieser Monographie und weiteren einschlägigen Arbeiten¹¹ hat Brent nachzuweisen versucht, dass *die sieben Briefe der mittleren Rezension* authentische Zeugnisse des Märtyrerbischofs Ignatios von Antiochia sind, die er im frühen 2. Jh. während seines Gefangenentransports von Syrien nach Rom verfasst hat.¹² Diese Datierung

⁵ Vgl. Lechner (1999) 1–117.

⁶ Vgl. Lechner (1999) 121–305.

⁷ Vgl. z. B. Hübner (1997) 45–48, Barnes (2008) 126–127, Foster (2006a) 490–492, Theobald (2016) 253–255. Uneinigkeit besteht vor allem darin, ob der *Brief Polykarps an die Philipper* einen *terminus ad quem* für die ignatianische Briefsammlung darstellt; vgl. dazu das Kapitel 4.3.

⁸ Vgl. z. B. kritisch Lindemann (2002) 157–161, Greschat (2002) 257–260, Dunderberg (2008) 207–208 Anm. 5. Meunier (2002) 499–502 äußert sich dagegen zurückhaltend positiv.

⁹ Brent (2006a); vgl. auch Brent (2007) 119–134.

¹⁰ Brent (2006a) 19.

¹¹ Vgl. vor allem Brent (1998), ders. (1999), ders. (2005), ders. (2006b), ders. (2007).

¹² In Brents Monographie (2006a) wird allerdings nicht klar, ob er die Briefe in die Regierungszeit Trajans (vgl. z. B. a.a.O. 216–218) oder Hadrians datiert. Einerseits betont Brent (2006a) 317–318, dass die politische Theologie, die seiner Meinung nach in den *Ignatianen* nachzuweisen ist, bereits unter Domitian aktuell war, weshalb die gegenkulturelle Verwendung der entsprechenden „key concepts“ zu dieser Zeit „the greatest persuasive value“ erzeugen konnte. Andererseits fügt er hinzu: „We can carry the process through to Hadrian’s initiation into the Dionysiac mysteries, and

ergibt sich aus einer Reihe von Studien und Begriffsuntersuchungen, die sich vor allem auf das Verhältnis der *Ignatianen* zum Phänomen der Zweiten Sophistik oder präziser formuliert zur politischen Theologie der Kaiserzeit beziehen.¹³

2 Übersicht zu den Thesen von Allen Brent

In der folgenden Übersicht werden die wesentlichen Thesen bzw. Argumentationsstrategien Brents kompakt zusammengefasst. Dies geschieht selbstverständlich in dem Bewusstsein, dass die z. T. äußerst komplexen Ausführungen Brents nur unvollständig wiedergegeben werden können. Die längeren Zitate aus Brents Monographie sollen einen gewissen Ausgleich schaffen und dem Autor Gelegenheit geben, selbst zu Wort zu kommen. Die Übersicht orientiert sich an den einzelnen Kapitelüberschriften des Buches, so dass fehlende bzw. ergänzende Informationen durch eine begleitende Lektüre schnell und bequem gefunden werden können:

- (1) *The Enigma of Ignatius of Antioch*.¹⁴ Die rätselhafte Theologie der *Ignatianen* lässt sich erklären, wenn man die Kulturgeschichte der Zweiten Sophistik als wesentliche Voraussetzung ignatianischer Konzepte begreift. Die deutlichen theologischen Unterschiede zwischen Polykarp und Ignatios sind nach Brent nicht darauf zurückzuführen, dass die *Ignatianen* pseudepigraphische Briefe aus einer späteren Zeit sind, sondern darauf, dass die historische Begegnung der beiden Theologen ein Aufeinandertreffen von zwei grundverschiedenen christlichen Weltanschauungen bedeutete („two different worlds of early Christianity were coming into contact“).¹⁵ Die Forderung nach einer Spätdatierung der *Ignatianen* und die Annahme, der *Philippenerbrief* Polykarps sei interpo-

their role in his concept of the *Panhellenion*, and, if we like, place Ignatius' work with its emphasis on the κοινὸν ὄνομα and ἡ καθολικὴ ἐκκλησία towards the end of Hadrian's reign (A.D. 135). But it would be wrong to think that Ignatius is simply responding to a Hadrianic development. Both Hadrian and Ignatius may be said to be riding a common cultural wave." Brents eigene Darstellung beweist aber eindeutig, dass die ignatianische Konzeption der *katholischen Kirche* die politische Realität des *Panhellenions* voraussetzt; vgl. Brent (2006a) 296–308. Eine ähnlich diffuse Argumentation findet sich auch bei Brent (2007) 129–130, hier bezogen auf die zeitliche Einordnung der gnostischen Äonenspekulation.

13 Obwohl der Titel von Brents Studie die Zweite Sophistik als Hauptthema ankündigt, beziehen sich Brents Analysen vor allem auf politische Themen. Dementsprechend lückenhaft ist auch die Bibliographie zur Zweiten Sophistik als rhetorischem, literarischem und kunstgeschichtlichem Phänomen. Man vermisst beispielsweise Standardwerke wie Schmitz (1997), Borg (2004) und Whitmarsh (2005).

14 Vgl. Brent (2006a) 18–40.

15 Brent (2006a) 20.

liert worden, sind deshalb als Fehleinschätzungen zurückzuweisen.¹⁶ Insgesamt ist nach Brent festzuhalten, dass die ignatianische Theologie eine „strangeness“ aufweist, die in der Theologiegeschichte des gesamten 2. Jhs. rätselhaft („enigmatic“) erscheint.¹⁷ Fälschungshypothesen würden dieses idiosynkratische Problem nicht lösen können. Brents Hauptthese zum ignatianischen Rätsel lautet dagegen folgendermaßen:

I will then in my subsequent chapters argue that Ignatian concepts and vocabulary, as part of an overall vision of social and ecclesial Order, are rooted in the pagan Graeco-Roman religious and political culture of Asia Minor characterised as the Second Sophistic, and demonstrable from both literary and more especially epigraphical remains. Ignatius' early Christian world will reflect the world of the city-states of Asia Minor, with the Eucharist, like a procession in a mystery cult, involving a drama of replay ... We shall argue that it was the closeness of Ignatius to the political theology of that culture and its mystery religions, and, particularly, his choreographing of his martyr journey as an imperial mystery procession that made Ignatius of Antioch such an enigma to his contemporaries.¹⁸

- (2) *Ignatius' Typology of Church Order. The Threefold Order as Pre-eminent Images.*¹⁹ Basierend auf den Textpassagen IgnMagn 6,1 und IgnTrall 3,1, in denen der Begriff τύπος in Bezug auf Amtsträger (Bischof, Presbyter und Diakone) verwendet wird, die der Gemeinde vorstehen (vgl. IgnMagn 6,1 προκαθημένος) und jeweils *typologisch* Gott, die Apostel und Jesus Christus repräsentieren, beschreibt Brent das ignatianische Amtsverständnis als Spiegelbild religiöser Rituale, die in den zeitgenössischen Mysterienkulten und den öffentlichen Mysterienprozessionen praktiziert wurden.²⁰ Im Einzelnen werden folgende Thesen vertreten:

Ignatius' primary frame of reference is pagan theological discourse in which divinities are 'pre-eminent' (προκαθημένος) because they 'head' (πρό) their processions, with frequently a priest functioning dramatically in such a role on their behalf: the priestly head who leads (καθηγεμών) wears the image (τύπος) of the cult's divinity in his στέφανος.²¹

¹⁶ Brent (2006a) 20.

¹⁷ Vgl. Brent (2006a) 19–20. Auch die ignatianische Amtsauffassung sei im gesamten 2. Jh. „enigmatic and idiosyncratic“: „We shall see that it is not simply that Ignatian church order does not fit with that of Polycarp and his circle in the early to mid second-century: the problem is that it does not fit with that of Irenaeus later“ (beide Zitate Seite 22).

¹⁸ Brent (2006a) 23.

¹⁹ Brent (2006a) 41–86.

²⁰ Es sei bereits hier angemerkt, und dies ist Brent durchaus bewusst, dass IgnTrall 3,1 τύπος nur in Bezug auf den Bischof verwendet wird und dass in den besten Handschriften zu IgnMagn 6,1 εἰς τόπον und nicht εἰς τύπον zu lesen ist. Zum textkritischen Problem von IgnMagn 6,1 vgl. die Ausführungen weiter unten.

²¹ Brent (2006a) 41–42.

Da die Priester bzw. die verwendeten Kultgegenstände das Göttliche repräsentieren, bezeichnet in diesem Zusammenhang der Begriff τύπος

the bridge between the carnal and spiritual order of things ... As such it will enable Ignatius to speak intelligibly to his contemporaries of himself, and of members of his entourage, as bearers of divine imagery (θεοφόροι).²²

- (3) *Ignatius and Gnosticism's Origins in Hellenistic Cults.*²³ Nach Brent kann man die antignostische Theologie der *Ignatianen* ebenso wie die Lehren der Markosier chronologisch vor Valentin ansetzen („Marcosians before Valentinus“).²⁴

If Ignatius' context is that of Valentinianism, then it is earlier Valentinianism: it is that form of 'Valentinianism' that Valentinus took up from that early group that were originally called 'Gnostics'. It was that group that originally indulged in aeon speculation that I have argued to have arisen originally from mystery cultus and to have received philosophical justification in Valentinus' hands.²⁵

Letztlich sei aber auch zu dieser *vorvalentinianischen* Gnosis kein direkter Bezug der *Ignatianen* nachweisbar. Übereinstimmungen ergeben sich lediglich aus dem gemeinsamen kulturellen Bezug auf die Mysterienkulte:

My argument, therefore, in this chapter, has been that Ignatius' primary focus in the Second Sophistic is pagan, and his references and analogies are to pagan divinities, their rites, priest-hoods, and images, and not to Valentinian aeons.²⁶

- (4) *Sacred Images and Mystery Processions.*²⁷ Der Vergleich einzelner ignatianischer Briefpassagen mit epigraphischem Material, das die Praxis paganer Kulte (Mysterienkulte und Kaiserkult) dokumentiert, ergibt folgendes Bild:²⁸ Ignatios hat die christlichen Gemeinden nach dem Modell antiker Mysterienkulte beschrieben,

²² Brent (2006a) 42. Vgl. auch die Zusammenfassung a.a.O. 85: "Clearly τύπος emerges as the bridge between the material substance of the phenomenal world, and the world of eternal and spiritual realities: we ascend from the world to the vision of God's mind and therefore apotheosis through the τύποι of that mind. For Ignatios τύπος clearly has this bridging function performed by the clerical icons that express their corresponding divine and saving realities. It is through these τύποι that the liturgical assembly finds ένωσις with the divine, and a ένότης of flesh and spirit, in the drama of the Eucharist with its clerical icons as the *dramatis personae*."

²³ Vgl. Brent (2006a) 86–120. Die von mir gewählte Kapitelüberschrift für die Abschnitte C–D des 3. Kapitels findet man erst auf Seite 118 als Überschrift zu D; sie fasst aber das Thema beider Abschnitte gut zusammen.

²⁴ Brent (2006a) 118. Zu Brents häresiologischer Frühdatierung der markosischen Gnosis vgl. 102–118.

²⁵ Brent (2006a) 118.

²⁶ Brent (2006a) 119.

²⁷ Brent (2006a) 121–230.

²⁸ Vgl. Brent (2006a) 121–180.

wobei er die der Eucharistie vorstehenden Amtsträger mit dem Kultpersonal antiker Mysterien verglichen hat, das in öffentlichen Prozessionen Abbilder von Göttinnen und Göttern, Miniaturen von Tempeln und anderes Kultgerät getragen hat. Die in den Mysterienfeiern nachgespielten Heilsdramen antiker Kulte können demnach als kulturelle Bezugspunkte für die ignatianische Darstellung der Eucharistiefeyer in den Gemeinden gelten. Über den situativen Kontext der Einzelgemeinde hinaus entwickelt Ignatios in seinen Briefen aber auch noch die Idee einer sakralen Choreographie, die seine Märtyrerreise als eine eucharistische Prozession von Syrien nach Rom erscheinen lässt: Er selbst führt als Bischof, d. h. als *τύπος πατρός*, die Prozession an, während die Abgesandten der einzelnen Gemeinden als *σύνοδοι* aktive Prozessionsteilnehmer darstellen. Da Ignatios aber als zukünftiger Märtyrer auch *τύπος* des leidenden Gottes ist, kann er seine Hinrichtung in der römischen Arena als eucharistisch-mimetischen Akt deuten, der die als Heilsdrama verstandene Prozession triumphal beenden wird.²⁹ Die gesamte Inszenierung der Märtyrerprozession von Syrien nach Rom mit Ignatios an der Spitze und den Vertretern der einzelnen Gemeinden als *entourage*³⁰ lässt sich nach Brent als ein *apotropäisches* Ritual interpretieren, das eine einheits- und friedensstiftende Bedeutung implizierte. Mit seiner Selbststigmatisierung als *ἀντίψυχον* verfolgte der antiochenische Bischof in diesem rituellen Kontext das Ziel, den Frieden der antiochenischen Gemeinde wiederherzustellen (vgl. IgnPhld 10,1; IgnSm 11,2; IgnPol 7,1).³¹ Durch die personelle und finanzielle Beteiligung der Gemeinden wird dieses individuelle *ἀντίψυχον*-Ritual außerdem noch aufgewertet und als kollektives *συνθυσία*-Ritual zelebriert.³² Der antiochenische Unfriede sei nach Brent durch Konflikte zwischen den einzelnen Fraktionen der syrischen Gemeinde entstanden, wobei das chaotische Erscheinungsbild („civil disorder“) der christlichen Gruppen eine Intervention der Behörden erzwungen habe, die letztlich zur Verurteilung des Ignatios als politischem Unruhestifter geführt hat.³³

²⁹ Vgl. Brent (2006a) 177–178.

³⁰ Diesen Begriff verwendet Brent (2006a) mehrfach, um die Gruppe der Amtsträger zu bezeichnen, die ihn während der Prozession begleiten; vgl. z. B. a.a.O. 288, 293, 294, 305, 308.

³¹ Brent (2006a) 223: “Ignatius, as *ἀντίψυχον*, is thus the ‘scapegoat victim (*περίψημα*),’ occupying the central place in the procession that mediates through their prayer the peace of the Antiochene community.”

³² Brent (2006a) 225: “We shall now see how this relates to the pagan theological discourse that represents Ignatius’ conceptual backcloth in regard to the *θίασος* as concerned with a joint sacrifice or *συνθυσία*. We may therefore regard an Ignatian *ἐκκλησία* as a *θίασος*, offering material support for the martyr bishop that wears the *τύπος* of the suffering God, as contributing to a *συνθυσία*. Here we will find the focus of his claim to be *ἀντίψυχον ὑμῶν*.”

³³ Vgl. Brent (2006a) 215–230. Zur antiochenischen Gemeindesituation und zur Frage nach der Verurteilung des Ignatios vgl. ausführlicher Brent (2007) 14–43 (= Chapter 2. Ignatius’ Personal History

- (5) *Ignatius' Response to Roman Imperialism*.³⁴ Das zentrale politische und religiöse Konzept der Zweiten Sophistik manifestiert sich nach Brent im *Homonoia*-Diskurs und in den *Homonoia*-Ritualen der kleinasiatischen Städte. Ignatios habe letztlich diese Rituale in ein ekklesiologisches Konzept integriert, das insgesamt gegenkulturelle Züge trägt:

The very action of the Churches, who sent representatives to join Ignatius' martyr procession, created that union (d. h. die *ὁμόνοια* zwischen den christlichen Kirchen TL). By their acts, their representatives joined the ranks of the *θεοφόροι*, *ἀγιοφόροι*, *ναοφόροι*, and *χριστοφόροι*. By sending these representatives with that purpose, they therefore accepted Ignatius' modified pagan usage that defined their ecclesial roles as the threefold *τύποι*. Their actions thus reconstituted and redefined their social constitutions as *σύνοδοι* or *θλασσι*. As such they assembled (*συντρέχειν*) for the *ὁμόνοια* festival, which was part of the Eucharist that constituted those *ἐκκλησίαι* as the world-wide body, ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. The discourse here can be viewed as contra-cultural – as reflecting, as it were, a mirror image of the cultic activity of the Second Sophistic, exemplified by Hadrian's use of the Dionysiac cult, to provide a political theology of Hellenic unity in consort with the imperial power. But simply regarding the phenomenon as a contra-cultural, mirror image perhaps fails to trap fully the dynamic character of the interaction between pagan culture and Ignatian Christianity.³⁵

Ein typisches Produkt dieser kulturellen Interaktion sei nach Brent auch der ignatianische Sternhymnus (IgnEph 19,2–3), in dem die pagane Vorstellung rezipiert wird, dass die himmlische *ὁμόνοια* (der Götter) das Ideal irdischer *ὁμόνοια* präfiguriert. Insofern sei es auch nicht notwendig, den ignatianischen Sternhymnus antivalentinianisch zu deuten, da sich Ignatios ausschließlich auf die pagane Theologie des *Homonoia*-Diskurses beziehe.³⁶

3 Zur Intention und Konzeption der Kritik an Brent

Die Arbeiten von Brent sind bislang relativ unkritisch rezensiert worden,³⁷ so dass der Eindruck entstehen konnte, die ignatianische Frage habe sich nunmehr endgültig erledigt. Diesen Eindruck vermittelt auch Brent selbst, der unermüdlich darauf hinweist, wie perfekt sein eigener Ansatz das ignatianische Problem zu lösen vermag:

and the Church at Antioch). Seine Rekonstruktion der Gemeindeverhältnisse basiert auf einer phantasievollen Kombination von Textstellen aus der *Didache* und dem *Matthäusevangelium*.

³⁴ Vgl. Brent (2006a) 231–311.

³⁵ Vgl. Brent (2006a) 323.

³⁶ Vgl. Brent (2006a) 240–242.

³⁷ Vgl. zu Brent (2006a): Pouderon (2007) 348–349, Edwards (2008) 86–87, Lona (2008) 56–58, Löhr (2009) 107 und Bracht (2011) 652–654; außerdem zu Brent (2007): Paget (2008) 932–935 und Maier (2010) 316–318.

In my recent book *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic* ..., and in previously published articles, I have sought to use extensive epigraphic remains in order to establish the background to Ignatius in the life and culture of the Hellenistic city-states of Asia Minor, and to argue that Ignatius' understanding of church order is to be understood in light of that life and culture. In such a context we can, I believe, satisfactorily resolve long-standing problems about the Ignatian correspondence that have mistakenly led some scholars into forgery hypotheses of various kinds.³⁸

Dieses Zitat stammt aus dem Vorwort zu Brents schmalen Studienbuch *Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*, in dem er die Thesen seiner Monographie *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic* einer breiteren Öffentlichkeit präsentiert hat:

This present volume offers my argument to a more general audience not necessarily involved in the minutiae of patristic scholarship but interested in the wider historical and theological context in which the letters of Ignatius are still relevant.³⁹

Das Studienbuch, das von Mark Edwards im Klappentext als „the best available introduction to the world of Ignatius of Antioch“ bezeichnet wird, suggeriert verständlicherweise seinem Zielpublikum, dass in der Monographie wissenschaftlich fundierte Ergebnisse vorgelegt wurden, so dass die Kurzfassung mit gutem Gewissen rezipiert werden kann.⁴⁰ Das Gegenteil ist der Fall, weshalb in der vorliegenden Studie Brents Arbeit äußerst kritisch rezensiert werden wird. Selbstverständlich können im Rahmen dieser Untersuchung nicht alle Thesen Brents ausführlich diskutiert werden, es genügt aber auch, einige methodische und inhaltliche Probleme anzusprechen, um Brents Argumente angemessen beurteilen zu können. Da fast alle Thesen direkt oder indirekt die ignatianische Chronologie betreffen, wird Brents Monographie vor allem unter diesem Aspekt untersucht (vgl. Kap. 4).

Eine ausführliche Verteidigung der Positionen Hübners oder der Thesen meiner Dissertation ist nicht vorgesehen. Reinhard Hübner hat sich zuletzt in einem neuen Sammelband seiner Aufsätze zu einzelnen Kritikpunkten persönlich geäußert, weshalb an dieser Stelle nichts hinzuzufügen ist.⁴¹

³⁸ Brent (2007) X.

³⁹ Brent (2007) X. Selbstverständlich behandelt er auch nochmals eingehend (a.a.O. 95–143) die „recent attacks on the authenticity of the Ignatian letters“ (Weijenborg, Rius-Camps, Joly, Lechner, Hübner, Vincent).

⁴⁰ Zur Zielgruppe vgl. nochmals Brent (2006a) X: “I hope that my treatment will help to explain the details of the various puzzling aspects of Ignatius, and my own solution to them, to general historians and students of theology, including undergraduates and first-year higher-degree students studying early Christian life and thought”.

⁴¹ Vgl. Hübner (2017) 1–10. In diesem von Roland Kany herausgegebenen Sammelband sind auch nochmals die „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“ abgedruckt (a.a.O. 63–90); vgl. dazu auch die *Addenda et Corrigenda* auf den Seiten 91–92.

Brents engagierten Versuch, meine Exegese des ignatianischen *Epheserbriefes* zu widerlegen, werde ich nur kurz kommentieren, da seine Kritik keine umfangreichere Gegendarstellung erfordert. Dies liegt vor allem daran, dass die zahlreichen Fehldeutungen und Missverständnisse, die in seiner Argumentation vorzufinden sind, relativ unkompliziert aufgeklärt werden können (vgl. Kap. 4.4). Außerdem werde ich meine These, Ignatios polemisiere im *Epheserbrief* gegen markosische Valentinianer, ausführlich in einer neuen Studie verteidigen und durch zusätzliche Argumente, die sich vor allem auf den *Brief an die Smyrnäer* beziehen, ergänzen.⁴²

Neuere Untersuchungen zu den *Ignatianen*, die vor allem im deutschsprachigen Bereich entstanden sind und die Arbeiten von Hübner sowie die Studien meiner Dissertation insgesamt positiv rezipiert haben, werden nur herangezogen, wenn sich dies für die kritische Auseinandersetzung mit Brents Monographie anbietet. Auf eine umfassende Rezension der Beiträge von Schmithals (2009) und Zwierlein (2010 und 2014) muss leider verzichtet werden. Allerdings wird die relativ neue Monographie von Michael Theobald (2016) ausführlich in die Diskussion mit einbezogen, da dessen Untersuchung zu den *Pastoralbriefen* und den *Ignatianen* geradezu als Gegenentwurf zu Brents Vorstellung über die amts theologische Entwicklung der christlichen Gemeinden im 2. Jh. gelten kann (vgl. Kapitel 5).⁴³

4 Brents Thesen und die ignatianische Chronologie

In diesem Kapitel wird die Frage untersucht, ob es Brent tatsächlich gelungen ist, die starken Argumente für eine Spätdatierung der *Ignatianen* mit seinen Thesen zu entkräften. Die Darstellung umfasst vier Unterkapitel, die sich mit Brents kulturgeschichtlich orientiertem Datierungsversuch (4.1), Brents Methoden (4.2), Brents Beurteilung der Zeugnisse von Polykarp und Lukian (4.3) und Brents Korrektur der Anti-Valentinianismus-Hypothese (4.4) beschäftigen.

⁴² Hierzu eine kurze Bemerkung. Als im Jahr 1999 meine Dissertation veröffentlicht wurde, erschien zeitgleich eine ausgezeichnete Monographie von Niclas Förster über den Valentinianer Markos. Insofern können nun einzelne Ergebnisse der Dissertation auf einer breiteren wissenschaftlichen Basis überprüft werden. Zudem sind zahlreiche weitere Arbeiten zum Valentinianismus erschienen, die ebenfalls für eine Bewertung der ignatianischen Gegnerfrage zu berücksichtigen sind: vgl. vor allem Thomassen (2008), Dunderberg (2008) und Chiapparini (2012). Die Ausarbeitung dieser Studie wird allerdings noch einige Zeit in Anspruch nehmen, da zunächst noch ein Aufsatz über die kulturgeschichtlich äußerst interessante Rezeption der *Heiligen Berichten* des Aelius Aristides in der protreptischen Argumentation der *Ignatianen* geplant ist.

⁴³ Theobald hat zudem äußerst sorgfältig die gesamte neuere Literatur zu Polykarp und Ignatios ausgewertet, weshalb seine Monographie derzeit den aktuellsten Forschungsstand zur ignatianischen Frage bietet. Zu Theobald (2016) vgl. auch den Beitrag von Josef Lössl in diesem Band.

4.1 Brents kulturgeschichtlich orientierter Datierungsversuch

Wie Boudewijn Dehandschutter in seiner Rezension zu Brents *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic* schon zutreffend bemerkte, kann die Frühdatierung der *Ignatianen* durch Brents kulturgeschichtlich orientierte Interpretation der Briefe keinesfalls bewiesen werden:

Much of his brilliant demonstration would be equally applicable to a 'pseudo-Ignatian' author, writing in the later part of the second century. Why would the 'language game' that is present in the Ignatian letters only be possible in the first decades of that century?⁴⁴

Die Zweite Sophistik ist als epochales Phänomen wohl kaum das geeignete Koordinatensystem für exakte chronologische Bestimmungen. Unter kulturgeschichtlichen Aspekten könnten die Briefe sowohl unter Trajan wie unter Mark Aurel verfasst worden sein, also etwa zeitgleich zu den Texten eines Dion von Prusa oder Lukian von Samosata. Alle paganen Lebensformen, die Ignatios nach Brent christlich transformiert haben soll, wie etwa das *Prozessionswesen* der kleinasiatischen Städte (vgl. These 5), sind als chronologische Bezugsgrößen denkbar ungeeignet.⁴⁵ Falls man über kulturgeschichtliche Fakten präzise Datierungen von Texten generieren könnte, wären beispielsweise die *Ephesiaka* des Xenophon von Ephesos, in denen (anders als in den *Ignatianen*) relativ ausführlich eine Kult-Prozession beschrieben wird (Xenophon, *Eph.* I,2), schon längst genauer datiert als nur ungefähr ins 2. Jh.⁴⁶

Das Thema *Ignatios von Antiochia und die Zweite Sophistik* muss allein schon aufgrund dieser Überlegungen für exakte Datierungsversuche ausgeklammert bleiben, zumal das von Brent herangezogene epigraphische, numismatische und litera-

⁴⁴ Dehandschutter (2010) 91.

⁴⁵ Wie kompliziert es ist, auf der Basis durchaus umfangreicher epigraphischer, literarischer und archäologischer Quellen zu relativ sicheren Aussagen über die Entwicklung antiker Kulte zu gelangen, zeigt die herausragende Monographie von Rogers *The Mysteries of Artemis of Ephesos* aus dem Jahr 2012.

⁴⁶ Ein chronologisches Gedankenexperiment kann verdeutlichen, wie schwierig es ist, Texte nach kulturgeschichtlichen Kriterien zu datieren. Hätten wir z. B. von Plutarch oder Dion nur einige wenige Seiten im Umfang der *Ignatianen*, dann würde wahrscheinlich jeder Forscher Plutarch als brillianten *pepaideumenos* in die Zeit von Herodes Atticus, Aelius Aristides oder Philostrat einordnen und zugleich Dion als *sophistischen Philosophen* chronologisch mit Maximos von Tyrus, Lukian oder auch Apuleius in Verbindung bringen. Hätte man allerdings die Textfragmente eines Maximos von Tyros zu datieren, würde man wohl zu dem Ergebnis kommen, dass Maximos seine philosophischen Vorträge im 1. Jh. wohl noch vor Plutarch verfasst haben dürfte. Die reale Chronologie der Texte sieht anders aus. Dies bedeutet aber nicht, dass kulturgeschichtliche Vergleiche chronologisch wertlos sind. Zusammen mit anderen *chronographischen* Methoden können solche Vergleiche relativ genau die Entstehungszeit von Texten bestimmen. Zu diesen Methoden zählt selbstverständlich auch die intertextuelle Analyse, die beispielweise die Rezeption neutestamentlicher Schriften wie etwa der *Pastoralbriefe* untersucht; vgl. dazu das Kapitel 5 weiter unten.

rische Material aus äußerst unterschiedlichen Zeiten stammt und für eine präzise Datierung ungeeignet erscheint.⁴⁷ Dies gilt vor allem für Brents zentralen kulturgeschichtlichen Bezugspunkt, den *Homonoia*-Diskurs der Zweiten Sophistik (vgl. These 6):

The predominant political and religious concept in the discourse of the Second Sophistic was ὁμόνοια, – so predominant that it was to be assimilated with the Julio-Claudian rhetoric of imperial order.⁴⁸

Der *literarische* Bogen der Beweisführung spannt sich von Dion bis Aelius Aristides, die *numismatischen* Belege stammen aus dem 1. bis 3. Jh. und als christliche Parallelfigur zu Ignatios von Antiochia wird Clemens von Rom präsentiert.⁴⁹ All das, um schließlich die Frage zu stellen:

But why, may we ask, does not Ignatius consistently use the concept of ὁμόνοια and its usual opposite, στάσις? Why has he moved from ὁμόνοια language to that of ἔνωσις and μερισμός? For Ignatius, the preferred word is ἔνωσις or ἐνότης rather than ὁμόνοια, and he describes its opposite as μερισμός rather than στάσις, in contrast to Clement who thus represents normal usage in the Second Sophistic.⁵⁰

Brent konstruiert also zunächst einen politischen *Homonoia*-Diskurs, um die *Ignatianen* zu kontextualisieren, und stellt schließlich fest, dass die ignatianischen Briefe terminologisch einer solchen Kontextualisierung gar nicht entsprechen. Wie sieht Brents Lösung aus?

His language of unity (ἔνωσις, ἐνότης) probably has its home in pagan mystery rites, to the initiation into which Ignatius frequently makes oblique reference, and which, as I have shown, had been incorporated already into the political theology of the Imperial Cult. These terms may

⁴⁷ Vgl. exemplarisch das epigraphische Material bei Brent (2006a) 140–142 zum Begriff σύνδοξ, das aus einer Inschrift des 2. Jh. vor Chr., einer Inschrift des 4. Jh. nach Chr. und zwei Inschriften aus der Zeit Hadrians besteht. Nach der Präsentation der Inschriften fasst Brent das Ergebnis folgendermaßen zusammen: “Clearly in this, as in each of the preceding inscriptions, σύνδοξ refers to a mystery association (σύνδοξ τῶν ἐν Σμύρνῃ μυστῶν), sometime of a guild of merchants (τεχνεῖται), and at other times that of musical performers (ξυστική σύνδοξ). Claudius Rufus was διάδοχος of the priesthood (ἀρχιερωσύνη) of such a σύνδοξ. The ceremony of initiation involved deification, so that the emperor Hadrian can become νέος Διόνυσος or otherwise νέος θεὸς Ἐρμῶν” (a.a.O. 142). Das Ergebnis dieses *epigraphischen Potpourri* wird dann von Brent als argumentative Basis für die Thesen 4 und 5 verwendet (siehe oben). Vgl. dazu auch schon die Kritik von Drake (2001) 405 an Brent (1999): “When he is fully free-associating, Brent leaps gaily over standard chronological and methodological barriers, as when he cites third-century texts to illustrate changes he posits for the early second century (227) or the late and suspect Acta Callisti for proof of the link to Elagabalus (325)”.

⁴⁸ Brent (2006a) 234.

⁴⁹ Vgl. Brent (2006a) 233–257.

⁵⁰ Brent (2006a) 255.

even have their origins in an early form of Gnosticism ... But Ignatius, in order to develop his unique theology of Christian Order, is engrafting them on to a model that is essentially that of the Greek city of Asia Minor as viewed by the Second Sophistic.⁵¹

Unabhängig von der Frage, ob für die Zweite Sophistik tatsächlich der *Homonoia-Diskurs* charakteristisch war und nicht viel wesentlicher die *agonale* Polis-Kultur rivalisierender Sophisten, Honoratioren und anderer *pepaideumenoi*,⁵² muss man kritisch bemerken, dass solche Lösungen das Textverständnis der *Ignatianen* eher verdunkeln als erhellen. Der Grund für die einheitsstiftenden Formulierungen der Briefe ist eben nicht im *Homonoia-Diskurs* zu suchen, sondern in der Tatsache, dass die kleinasiatischen Gemeinden von Häretikern bedroht waren. Insofern überrascht auch nicht die gnostische Terminologie der Texte. Dass Ignatios seine Polemik zeitgemäß, attraktiv und *sophistisch* formuliert hat, steht außer Frage. Dies war notwendig, um für die eigene Sache zu werben. Die *Transformation der paganen Kultur* steht bei Ignatios aber eindeutig im Dienst antihäretischer Protreptik. Brent ignoriert weitgehend diese *zentrale Voraussetzung* ignatianischer Theologie, um die Briefe unkomplizierter im politischen Diskursfeld der Zweiten Sophistik verorten zu können. Denn sein Hauptziel besteht darin, die Kritiker an der Authentizität der *Ignatianen* zu widerlegen, weshalb er wiederum *the Ignatian Enigma*, d. h. die offensichtliche Sonderrolle des Ignatios innerhalb der Theologiegeschichte des frühen 2. Jhs., erklären muss (vgl. die Thesen 1 und 2). Die Idiosynkrasie ignatianischer Theologie wird in diesem Zusammenhang als *gegenkulturelle Transformationsleistung* interpretiert oder einfacher formuliert: In den Texten des Ignatios spiegelt sich die Welt der Zweiten Sophistik und dieser Spiegeleffekt erzeugt letztlich das Rätselhafte seiner Theologie. Die antihäretische Intention der Briefe wird in Brents *language game*⁵³ vor allem deshalb heruntergespielt, weil die Frage nach den gnostischen Gegnern eben nicht zu den politischen Quellen der Zweiten Sophistik, sondern zu

⁵¹ Brent (2006a) 256.

⁵² Vgl. Schmitz (1997) 110–127, 133–135, sowie Whitmarsh (2005) 37–40. Vgl. zuletzt auch die Definition von Baumbach u. Möllendorff (2017) 64: „Zweite Sophistik ist damit ein pragmatischer Oberbegriff für eine kulturelle, gesellschaftliche, politische und literarische Strömung, die von der rhetorischen ‚zweiten‘ Sophistik ausging und durch sie geprägt wurde, jedoch nicht auf sie beschränkt blieb: Weite Teile der im Zeitraum vom 1. bis zum 3. Jh. n. Chr. verfassten griechischen Prosaliteratur zeigen dieselben sprachlichen, inhaltlichen und wirkungsästhetischen Charakteristika, die die Rhetorik dieser Zeit auszeichnen, und auch das Bildungsverständnis erweitert sich, indem Inhalte, Medien, Formate, Intentionen und Rezeptionsweisen von Bildung sowohl zwischen Gebildeten selbst als auch zwischen Gebildeten und Ungebildeten neu ausgehandelt werden. Abgesehen von Vertretern spezifischer Wissensbereiche und Fachdisziplinen beteiligen sich an diesem Diskurs vor allem drei Gruppen, die mit unterschiedlichen Mitteln um Einfluss und Meinungsbildung in der Gesellschaft streiten und dabei jeweils für sich in Anspruch nehmen, umfassende und zentrale Bildungsinhalte zu präsentieren: Redner, Philosophen und Schriftsteller.“

⁵³ Zu Brents *Sprachspiel-Methode* vgl. das folgende Kapitel.

den hochgnostischen Systemen der zweiten Hälfte des 2. Jhs. führt.⁵⁴ Zu Brents Lösungsansatz ist schließlich Folgendes zu sagen:

Erstens muss ausdrücklich (gegen Brent) betont werden, dass die ignatianische Theologie keineswegs rätselhaft wirkt, wenn man die *Ignatianen* als Beitrag zum christlichen Diskurs der 2. Hälfte des 2. Jhs. auffasst, die Briefe also später datiert.

Zweitens ist nochmals zu beanstanden, dass sich Brents Argumentation vorwiegend auf Quellen der Zweiten Sophistik bezieht, die *nicht* der Zeit Trajans zugeordnet werden können. Das *Corpus Ignatianum* erscheint deshalb nicht nur *theologiegeschichtlich*, sondern auch *kulturgeschichtlich* im frühen 2. Jh. deplatziert.

Drittens ist anzumerken, dass eindeutige Reaktionen christlicher Theologen auf das Phänomen der Zweiten Sophistik frühestens bei den Apologeten festzustellen sind.⁵⁵ Ignatios wäre also auch in dieser Hinsicht ein *Wunderkind*.⁵⁶

Es bleibt letztlich nur die Möglichkeit, die Frühdatierung der *Ignatianen* aufzugeben, wenn man das ignatianische Rätsel lösen möchte. Der forschungsgeschichtliche Trend, die *Ignatianen* relativ spät zu datieren und gleichzeitig an der Authentizität der Briefe festzuhalten, ist in diesem Zusammenhang als interessanter Versuch zu bewerten, unter dem Druck der Fälschungshypothese einen Kompromissvorschlag zu entwickeln, der vermeintlich alle Probleme löst.⁵⁷ Die Datierungsvorschläge von Paul Foster (125–150 n. Chr.) und Timothy Barnes (in den 40er Jahren des 2. Jhs.) sind aber schon deshalb kritisch zu betrachten, weil sie (a) die Argumente gegen die Authentizität der *Ignatianen* kaum berücksichtigen und (b) die Echtheitshypothese eher belasten als verteidigen, indem sie neue Anachronismen erzeugen⁵⁸ und alte

⁵⁴ Zu den hochgnostischen Systemen vgl. Aland (2014) 88–153.

⁵⁵ Zur Mission und Apologetik der Christen in der Welt der Zweiten Sophistik vgl. Lechner (2011). Eine kongeniale Rezeption der Bildungsdiskurse der Zweiten Sophistik findet man letztlich erst bei Klemens von Alexandrien; vgl. dazu Lechner (2010).

⁵⁶ Vgl. dazu Hübner (1997) 67: „Ein Autor gehört in die Zeit, deren Sprache er spricht und deren Denken er erkennen lässt. Der Verfasser der Ignatianen spricht untrüglich die Sprache der Theologen der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, und er denkt wie sie. Man macht ihn zu einem Wunderkind, wenn man ihm in allem einen Ausnahmestatus zubilligt, und hebt zugleich die Kriterien wissenschaftlicher Chronologie auf.“

⁵⁷ Als moderner Vorläufer einer solchen Lösung kann Schoedel gelten, der in seinem Forschungsbericht zu *Polycarp of Smyrna and Ignatius* (1993) die Deportation des Ignatios in die Zeit zwischen 105 und 135 n. Chr. datierte (vgl. Seite 349).

⁵⁸ Wenn etwa Barnes (2008) 123–126 Stellen wie IgnPol 3,2 und IgnMagn 8,2 als Belege dafür heranzieht, „that Ignatius is quoting, answering and contradicting Ptolemaeus“ (a.a.O. 125), dann fragt man sich, wie sich Barnes eigentlich die historische Situation vorstellt, in der Ignatios mit den Lehren des Ptolemaeus in Kontakt gekommen sein soll. Dass Ignatios *indirekt* auf ptolemäische Lehren Bezug genommen hat, wurde schon von Hübner nachgewiesen. Seltsamerweise wirft Barnes Hübner vor, dass er Ptolemaeus an keiner Stelle erwähne (a.a.O. 125 Anm. 37), weshalb er auch seine wissenschaftliche Entdeckung für neu hält: „It is surprising that no one seems so far to have drawn the obvious inference that Ignatius knew the teachings of Ptolemaeus“ (a.a.O. 125); vgl. dagegen Hübner (1997) 57 und (1999) 163. Zuletzt sei noch angemerkt, dass es höchst umstritten ist, ob die

Probleme ungelöst lassen.⁵⁹ Tatsächlich verhält es sich so, dass zwei Hauptprobleme auch bei einer Datierung um 140–150 n. Chr. fortbestehen: *Erstens* ist selbst diese Datierung noch keine ideale chronologische Option, weil zahlreiche theologische Konzepte, die für die Interpretation der ignatianischen Briefe relevant sind, erst nach 150 n. Chr. entwickelt wurden.⁶⁰ *Zweitens* lässt sich das theologische Spannungsverhältnis zwischen Polykarp und Ignatios nicht befriedigend erklären,⁶¹ da der *Brief Polykarps an die Philipper*, wie Zwierlein und Theobald nachgewiesen haben, aus verschiedenen Gründen nicht nach den *Ignatianen* verfasst worden sein kann.⁶²

große Notiz des Irenäus tatsächlich die Lehren des Ptolemäus und nicht die seiner Schüler wiedergibt, und dass in den 40er Jahren des 2. Jhs. wohl weder Valentin noch Ptolemaeus valentinianische Lehren vertreten haben wie sie in der *Großen Notiz* beschrieben werden: vgl. schon Marksches (2000) 225–254 und ders. (2013) 203: „Ich meine, dass man sehr gut eine Entwicklungslinie von den Fragmenten des Valentinus über den Brief des Ptolemaeus an Flora hin zur sogenannten ‚großen Notiz‘, dem System der Schüler des Ptolemaeus, nachzeichnen kann.“ In diesem Zusammenhang wäre auch die Rekonstruktion der stadtrömischen Verhältnisse von Chiapparini (2013) 95–119 zu berücksichtigen, der u. a. die Hypothese vertritt, dass Irenaeus bereits um 160–165 eine erste Version der *Großen Notiz* verfasst hat. Chronologisch bedeutsam ist selbstverständlich auch, dass Ignatios nicht *direkt* auf die *ptolemäische* Gnosis reagiert, sondern, wie Hübner (1999) 131–206 gezeigt hat, noëtianische Vorlagen benutzte, um seine antivalentinianischen Glaubensformeln auszuarbeiten. Zur Kritik an Barnes vgl. auch Zwierlein (2010) 482.

59 Die Art und Weise, wie Foster (2006b) 6 die *Ignatianen* theologiegeschichtlich einordnet, ist höchst aufschlussreich: “There is much distance to travel between the primitive Christological statements articulated by Ignatius (mit Bezug auf IgnEph 7,2! TL) and the more detailed and reflective creeds and discussions of the fourth or fifth centuries, which were formulated as responses to the Christological controversies of their own times. Notwithstanding this caveat, Ignatius can be seen as one who, at least in embryonic form, resonates with key features of those later ‘orthodox’ statements”. Diese *longue durée* Perspektive beweist natürlich gar nichts und verschleiert zugleich die wahre Bedeutung der ignatianischen Christologie für die Theologiegeschichte des 2. Jhs. Ähnliches wäre zu den mariologischen Ausführungen von Foster (2006b) 7 zu sagen: “There is no interest exhibited in her apart from the support that her role provides in declaring the physical reality of the birth of Christ from a human woman, albeit through a miraculous virginal conception. Ignatius does not show any knowledge of the ideas of the perpetual virginity of Mary, or see her as an object of piety and devotion. Such concepts were to emerge at a later stage.” Dass eine präzise Kontextualisierung der *Ignatianen* nicht gelingen kann, wenn man in dogmengeschichtlichen Kategorien denkt, die so großzügig angelegt sind, kann nicht verwundern. Zur Mariologie der *Ignatianen* vgl. Hübner (1997) 64: „Ignatius nennt innerhalb der glaubensregelartigen Passagen die Geburt aus der Jungfrau und aus Maria (Eph. 7,2; 18,2; 19,1; Trall. 9,1; Smyrn. 1,1), ebenso den Pontius Pilatus (Magn. 11,1; Trall. 9,1; Smyrn. 1,2). Das alles wird bei den Apostolischen Vätern überhaupt nicht, im übrigen zuerst bei den Gnostikern und Justin erwähnt, häufig dann in den Texten um 180 n. Chr.“

60 Eine Datierung um 150 n. Chr. könnte bestenfalls die antimarkionitischen Passagen der *Ignatianen* besser verständlich machen; vgl. dazu Vincent (1999) 241–286. Zu den theologischen Konzepten der 60er und 70er Jahre vgl. Hübner (1997) 64–67.

61 Vgl. dazu auch das Kapitel 4.3.

62 Vgl. Zwierlein (2014) 396: „In all den genannten Fällen ist die Imitationsrichtung offenkundig: Sie verläuft von den biblischen Stellen über 1Clem und Polyc zu ‚Ignatius‘ – und keineswegs umge-

Unter der Annahme der Authentizität der Briefe ist diese chronologische Reihenfolge (zuerst die *Ignatianen*, dann Polyc) aber zwingend vorauszusetzen, unabhängig von der konkreten Datierung der *Ignatianen* im Zeitfenster der Jahre 110–150 n. Chr. Das ignatianische Rätsel ist also weder durch eine kulturgeschichtliche Kontextualisierung noch durch eine großzügigere Datierung, also ein „intermediate date“ zu lösen.⁶³

4.2 Brents Methoden: Sprachspiel und Montagetechnik

Ein massives Problem besteht darin, dass Brents Textanalysen auf Begriffsuntersuchungen basieren, die methodisch höchst fragwürdig sind.⁶⁴ Brents *methodological reflections*⁶⁵ bieten zwar äußerst interessante Überlegungen zur Epistemologie historischer Phänomene,⁶⁶ überzeugen aber keineswegs in ihrer praktischen Umsetzung, auch wenn Brent am Ende des Buches behauptet, er habe mit seiner *methodology* die *Welt des Ignatios* rekonstruiert.⁶⁷ Seine Methodik orientiert sich an den wissenssoziologischen und sprachphilosophischen Studien von Wittgenstein, bezieht aber auch Chomskys linguistische Theorien zum kindlichen Spracherwerb mit ein. Um die Welt des Ignatios von Antiochia zu verstehen, sei es nach Brent unumgänglich, das Sprachspiel (*language game*)⁶⁸ der Zweiten Sophistik zu verstehen:

kehrt! Dafür spricht von vorneherein die geradezu gesucht wirkende Verfremdung des Gedankens und Ausdrucks bei ‚Ignatius‘ und seine weit gesteigerte Metaphorik“ (vgl. dazu auch a.a.O. 378–397). Theobalds Argumentation bezieht sich dagegen vorwiegend auf die Rezeption *ntl.* Schriften und die verfassungsgeschichtliche Entwicklung der Kirche, wie sie sich im *Corpus Pastorale*, dem *Philippenerbrief Polykarp*s und den *Ignatianen* abzeichnet: vgl. Theobald (2016) 314–317. 360–372.

63 Gegen Barnes (2008) 122–123: “But to pose the issue as a straight choice between a date before 120 and one after 160 is to create a false dilemma. Evidence internal to the letters themselves points to an intermediate date.”

64 Vgl. Hall (2008) 332 zu Brent (2007): “My hope to be persuaded was disappointed, with unfortunate consequences for Brent’s otherwise admirable defence of the seven-letters consensus. The failure seems to be due to the erection of large hypotheses on small building bricks, which themselves fail on inspection. An example is choreography. Many times we are told that Ignatius ‘choreographed his martyr procession’ through Asia, or more rarely ‘orchestrated’ it. This corresponds to no word of Ignatius himself.” Dies betreffe aber auch zahlreiche weitere „keywords“, die Brents Argumentation tragen, wie z. B. ὁμόνοια, περίφημα, συνθυσία, θεοδόριος und θεοφόρος; vgl. dazu Hall (2008) 332–333.

65 Vgl. das 1. Kapitel bei Brent (2006a) 5–17.

66 Brents Kritik richtet sich vor allem gegen den empiristischen Ansatz der historisch-kritischen Methode und gegen „the present academic culture in which post-modernism is a serious contender“; vgl. Brent (2006a) 5–17 (Zitat auf S. 8).

67 Vgl. den abschließenden Satz der Monographie von Brent (2006a) 326: “It is through such a methodology that I have been able to reconstruct from literary, epigraphical, and archaeological sources the world of Ignatius of Antioch and of his pagan contemporaries.”

68 Der Begriff selbst kommt über 50 mal vor.

We need rather to play the language game of both him and his contemporaries in order to see the various moves that both he and others made in order to express agreements and disagreements in opinion, within what we can deduce as those fundamental rules that expressed their agreement in a form of life.⁶⁹

Letztlich gehe es darum, die Logik der sozialen Sprachspiele zu erkennen, um alle potentiellen historischen Diskurse rekonstruieren zu können, die theoretisch von einer Gesellschaft bzw. Lebensform produziert worden sein könnten.⁷⁰ Solche Diskurse zeichnen sich grundsätzlich durch Offenheit, also die Möglichkeit zur Veränderung aus:

We have seen now further how changing agreement in opinion with reference to constitutive concepts of the discourse is made possible by their open endedness, by the ability of human languages to form patterns of family resemblances that allow new instances to be incorporated into known schemes.⁷¹

Dies bedeute konsequenterweise,

that the interpretation of Ignatius of Antioch – if you like his ‘mind’ – is recoverable by learning like an anthropologist the language-game that he played with his contemporaries, and with that learning the open-class concepts that were constitutive of the discourse that he shared with them.⁷²

Bis zu diesem Punkt könnte man noch glauben, Brent versuche mit den Wittgenstein’schen Begriffen *Sprachspiel*, *Lebensform* und *Familienähnlichkeit* eine Methode zu beschreiben, die man in ihrer Zielsetzung auch als eine *soziolinguistische* Form von *Intertextualität* beschreiben könnte. Brent verdeutlicht aber sehr präzise, dass seine Interpretation ignatianischer Texte anderen Regeln folgt, da er in das Sprachspiel, das Ignatios mit seinen Zeitgenossen spielt, auch zahlreiche Begriffe einbezieht, die Ignatios gar nicht verwendet hat. Damit konstruiert Brent für den syrischen Bischof Ignatios von Antiochia einen Wortschatz, der in den Briefen selbst nur teil-

⁶⁹ Brent (2006a) 6.

⁷⁰ Vgl. Brent (2006a) 324–325: “Thus, in examining the meaning of Ignatius’ language, we must infer not simply what a language can be actually shown to have meant from the examples of a group of performances of a group of individual users, but what it was possible for that language, shared by the linguistic community as a whole, to mean. That possibility, I have claimed, is implied in the logic of the conceptual backcloth or form of life presupposed by the logic of participants in the language game. It is the force of that logic of possibilities only partially actualized that authorises my account, and defends it against the absence of some empirical examples of that actualization. I simply cannot guess – let alone know – what was going on in the head of Ignatius as an individual. I can only examine his language game in the context of the contemporaries with whom that language game has, *ex hypothesi*, to be played.”

⁷¹ Brent (2006a) 16.

⁷² Brent (2006a) 16.

weise aktiviert wurde, sich aber über die Familienähnlichkeiten der verwendeten Begriffe oder logisch sinnvolle Begriffsverknüpfungen umfassend erschließen lässt, wenn man das interaktive Sprachspiel zwischen Ignatios und seinen Kommunikationspartnern studiert.

We shall be associating other terms that he does not use, but which were nevertheless implicit in his discourse as possible meanings that he did not in fact actualize. That discourse and its logic – his ‘language game’ that we shall learn both in its potentiality and in its actuality – had actualized terms such as ‘chorus’ (χορός) and ‘cult assembly’ (σύνοδος). But such actualized terms will be seen to be involved logically in patterns of meaning with terms unrepresented in his writings such as ‘leader of a cultic ritual’ (θιασάρχης) and ‘cult procession’ (θίασος). We shall look at such terms as ‘statue’ (ἄγαλμα) or ‘likeness’ (εἰκών) that he does not use, as drawing their conceptual links with ‘image’ (τύπος) that he does. We shall see how that, in invoking the concept of clerics who are “pre-eminent in their imaging (προκαθημένος εἰς τύπον)” of divine persons and acts, Ignatius actualizes only part of a discourse available to him that made it possible for him to have spoken, though he did not actually do so, also of “gods who are pre-eminent (θεοὶ προκαθημένοι)” or “who stand out in front of (προϊστάμενοι)” of their processions, or of “priests (ἱερεῖς)” who do the same (chapter 3, section A.3.1–2). Other such unused terms, whose logic we shall show to unite them within the same web of meaning (or family resemblance), we shall see to be “gods before the city (θεοὶ πρὸ πόλεως),” or the descriptions of either deity or (priestly) human as ‘cult leader’ (προ) καθηγμένων, προηγητής, προηγμένων (chapter 3, section A.3.3). Other similar terms ignored by Ignatius such as κίσταφόρος or σεβαστοφόρος, we shall see to be related in the language game with such words as θεοφόρος or ἁγιοφόρος that he does employ (chapter 4, section B). Finally, in Chapter 5, we shall see how the language of treaties of ‘concord’ (ὁμόνοια), ‘sacrifice’ (ἀντίψυχον), ‘peace’ (εἰρήνη) and ‘ambassadors’ (θεοπρεσβύται) that he does use conceptually imply ‘joint sacrifice’ (σύνθυσια) that he does not.⁷³

Wie dieser programmatische Überblick mit den Kapitelangaben zeigt, wird die *language game Methode* von Brent durchgängig verwendet, wobei der impliziten Bedeutung von Sprache – mit Bezug auf Chomskys Theorie zum kindlichen Spracherwerb – eine wichtige Rolle zukommt:⁷⁴

Thus we have used in this work Wittgensteinian concepts ... in synthesis with Chomsky’s notions of ‘competence’ and ‘performance’ in language learning. These Chomskyan notions imply a ‘deep-structure’ in language that maps implicit meaning upon surface structural performances.⁷⁵

⁷³ Brent (2006a) 16–17.

⁷⁴ Vgl. auch die Zusammenfassung von Brent (2006a) 324–326.

⁷⁵ Brent (2006a) 325. Konkret bedeutet das für die historische Forschung: “We have a purely arbitrary collection of data, literary, epigraphic, archaeological that have come down to us in a highly fragmented state ... But even though we have only isolated and often-degenerate data of actual linguistic performances, I have argued that we can conclude that other competences implied by the logic of the language game were actually performed by someone even though the records of such performances have been lost. Just like, in fact, as children we learned what a language meant, not

Man wird Brent durchaus zustimmen können, dass eine sachgerechte Interpretation antiker Texte die kulturellen Diskurse, Konzepte und Sprachspiele zu berücksichtigen hat, die durch die spezifischen Lebensformen der Antike erzeugt wurden, auch wenn man nicht davon überzeugt sein sollte, dass der Rekurs auf Wittgenstein und Chomsky wirklich notwendig ist. Man wird weiterhin zustimmen können, dass eine moderne Kommentierung der *ignatianischen Briefe* nur gelingen kann, wenn man die Sprachspiele und Lebensformen der Zweiten Sophistik einbezieht. Aber ist Brents Methodik wirklich geeignet, die *Ignatianen* sachgerecht zu beurteilen? So anspruchsvoll und plausibel Brents methodischer Ansatz auch sein mag, er führt zu falschen bzw. nicht überprüfbaren Ergebnissen. Dies liegt vor allem daran, dass die von Brent *rekonstruierte* Logik des Sprachspiels *mit seinen semantischen und syntaktischen Regeln* vor allem von Brent selbst fingiert wurde.⁷⁶ Seine semantische Optimierung der ignatianischen *Lexis* durch Begriffe, die Ignatios und seine Zeitgenossen potentiell hätten verwenden können, folgt Vorentscheidungen, die ausschließlich seinen eigenen Hypothesen über die *Ignatianen* und die Zeit der Zweiten Sophistik entsprechen. Mit einem Wort: Brent definiert die Inhalte und Regeln des Sprachspiels nach einem Modell, das seine persönliche Sicht der Geschichte widerspiegelt.

In diesem Zusammenhang ist zu kritisieren, dass Brent die Zweite Sophistik vor allem als ein politisches Phänomen beschreibt,⁷⁷ das zudem in seinen religiösen Ausdrucksformen fast ausschließlich vom Kaiserkult⁷⁸ und den Mysterienreligionen dominiert wird.⁷⁹ Die Vielfalt kultureller Aspekte, die für die Zeit der Zweiten Sophis-

only from those degenerate and isolated examples of the performances of adult speech that we often accidentally overheard, but from our deduction of what the rules implicit in such performances made it possible for them to mean, and which we actualised without hearing empirical examples of them in our own speech-acts" (a.a.O. 325).

⁷⁶ Vgl. Brent (2006a) 324: "a language game with semantic and syntactical rules".

⁷⁷ Die politische Dimension der Zweiten Sophistik wird von Brent durchaus zutreffend und materialreich beschrieben, allerdings vermisst man in Brents Darstellung das Standardwerk von Schmitz (1997), das Brent nur einmal in seinem Aufsatz *Ignatius' Pagan background in Second Century Asia Minor* (2006b) 209 Anm. 14 zitiert, ohne dass man aber eine intensivere Beschäftigung mit diesem Werk erkennen könnte.

⁷⁸ Vgl. dazu auch die Kritik von Drake (2001) 405 an Brent (1999): "Despite all of its reliance on trendy sociological jargon, moreover, there is one sense in which Brent's study constitutes a major step backward: where earlier scholarship faulted traditional religion for its lack of theology or dogma, Brent now praises imperial cult for precisely these traits, leaving the reader to wonder whether the thesis of contra-culture has also required the projection of such categories onto religious systems that we had finally learned were able to subsist quite well without them."

⁷⁹ Vgl. schon die Kritik von Waldner (2006) 118 an Brent (1998). Ihre eigene Konzeption unterscheidet sich aber nur unwesentlich von Brent: „Nicht nur die Praxis des Gesandtschaftswesens, sondern auch die Vorstellung einer an allen Orten gleich organisierten lokalen Verwaltung orientiert sich am Modell der römischen Reichsverwaltung. Somit lässt sich vermuten, dass Ignatius nicht nur ... seine eigene Position, sondern auch jene aller anderen *Episkopoi* nach dem Vorbild römischer Statthalter modellierte" (Seite 118–119). Waldners Analyse der *Ignatianen*, die sich vor allem auf die

tik typisch war, wird durch diese politische und religionsgeschichtliche Engführung verdeckt.⁸⁰ Man vermisst beispielsweise eine ausführliche Darstellung der allgegenwärtigen *paideia*-Diskurse, die den Zeitgeist dieser Epoche in markanter Weise auszeichnen.⁸¹

Brents Selektion der einzelnen Begriffe ist dagegen einseitig auf die politische Praxis beschränkt. Auf der Basis dieser begrenzten Begriffsauswahl entwickelt er zudem theologische Konzepte, die ohne die Semantik der komplementären paganen Begriffe gar nicht plausibel wären. Als Beispiel könnte man Brents Interpretation des ignatianischen Begriffs ἀντίψυχον benennen, der über die konzeptuelle Vernetzung mit dem *nicht-ignatianischen* Begriff συνθυσία (und dessen semantischen Wortfeld) letztlich auf den kleinasiatischen ὁμόνοια-Diskurs zurückgeführt wird (vgl. These 5).⁸² Solche *ignatianisch-paganen Begriffskluster*, die fortwährend durch weitere Begriffe ergänzt und modifiziert werden, findet man in Brents Argumentation durchgängig, weshalb man als Leser zwangsläufig den Überblick verliert, in welchem ursächlichen Zusammenhang eine Behauptung tatsächlich bewiesen wurde.⁸³

Neben dieser *Sprachspiel-Methode* gibt es eine zweite Methode, die für Brents Untersuchung typisch ist und die man als *Montagetechnik* bezeichnen könnte. Brents Hauptthese basiert letztlich auf einem extrem schmalen Textfundament, das nur aus wenigen ignatianischen Textbausteinen zusammengesetzt ist. Konkret sind das vor allem die Textstellen IgnEph 9,2 und IgnMagn 6,1, also die Beschreibung der Gemeinde von Ephesos als Prozessionsgemeinschaft und die Charakterisierung der Ämter als τύποι im *Magnesierbrief*, wobei zu dieser Stelle noch IgnTrall 3,1 hinzukommt, wo der Bischof als τύπος πατρός charakterisiert wird (vgl. These 3). Die besten Handschriften zu IgnMagn 6,1 bezeugen allerdings εἰς τόπον und nicht εἰς

„geographische Dimension“ (Seite 104) ekklesialer Organisationsformen konzentriert, enthält einige wertvolle Beobachtungen zur Vernetzung der christlichen Gemeinden, wie sie in den Briefen idealtypisch konstruiert wird. Völlig unverständlich ist aber, dass Waldner in ihrer Studie *zur Zentralität und lokalen Vernetzung im christlichen Diskurs des 2. Jahrhunderts* übersehen hat, dass der Begriff *katholische Kirche* bereits bei Ignatios vorkommt (IgnSm 8,2). Deshalb kommt Waldner (2006) 108 auch zu dem Ergebnis: „Möglicherweise fassen wir hier (Gal 1,3 TL) und bei Ignatius bereits Vorstufen zu dem im ersten Teil dieses Beitrages erwähnten, erstmals im Martyrium Polycarpi bezeugten Konzept einer reichsweiten ‚katholischen‘ Kirche, die gleichzeitig in einzelne Ortsgemeinden aufgesplittet ist“. Richtig ist zudem auch die Kritik von Theobald (2016) 276–277 Anm. 99: „Waldner bezieht zur Pseudepigraphie-These keine Stellung, obwohl ein Großteil ihrer Beobachtungen zur Stilisierung der Ignatius-Figur in diese Richtung weist; sie datiert die Briefe in die erste Hälfte des 2. Jh.“.

80 Zur Vielfalt kultureller Ausdrucksformen vgl. die unterschiedlichen Beiträge bei Borg (2004) sowie Lechner (2011).

81 Vgl. dazu zuletzt Baumbach u. Möllendorff (2017) 59–99.

82 Vgl. Brent (2006a) 257–296. 310–311.

83 Man vergleiche in Brents Text auch die zahlreichen und insgesamt unübersichtlichen Verweise auf nachfolgende oder zurückliegende Argumente, die auf solchen sich ständig wandelnden *Begriffsklustern* basieren.

τύπον, so dass eigentlich nur IgnTrall 3,1 mit Sicherheit als Beleg für Brents Typologie der Ämter herangezogen werden kann, und dies ausschließlich in Bezug auf den Bischof als τύπος πατρός.⁸⁴ Um so erstaunlicher ist die Tatsache, auch wenn Brent durchaus Argumente für seine Lesart zu bieten vermag,⁸⁵ dass die *dreifache Typologie der Ämter* in allen Briefen vorausgesetzt wird, und zwar mit der Konsequenz, dass die Erwähnung eines kirchlichen Amtes grundsätzlich die Typologie von IgnMagn 6,1 bzw. IgnTrall 3,1 impliziert. Dies muss man eindeutig als methodischen Fehler bzw. als unzulässigen Eingriff in die Textgestalt der *Ignatianen* bezeichnen.

Da aber Brent, autorisiert durch seine *Sprachspiel-Methode*, (a) den ignatianischen τύπος-Begriff mit dem Ritual paganer Mysterienprozessionen kombiniert und (b) die Metapher von der christlichen Kult-Prozession aus dem Epheserbrief (IgnEph 9,1) als *Matrix* für alle in den *Ignatianen* erwähnten Gemeindeaktivitäten benutzt, entsteht ein relativ stereotypes Bild der Gemeinden: Die Amtsträger leiten als τύποι (des Vaters, der Apostel und Jesu Christi) die christliche Gemeinde, die in einer eucharistischen Mysterienprozession das christliche Heilsdrama rituell inszeniert. Die Prozessions-Metaphorik des *Epheserbriefes* wird aber von Brent nicht nur als hermeneutisches *tool* benutzt, um die kleinasiatischen Gemeindeverhältnisse zu analysieren, sondern auch, um das theologische Gesamtkonzept des syrischen Bischofs zu erklären: Als Bischof und τύπος πατρός steht Ignatios an der Spitze einer Mysterienprozession von Syrien nach Rom, die von den Gemeinden personell und finanziell unterstützt wird, indem sich ihre Abgesandten als σύνοδοι an dieser Veranstaltung beteiligen. Ignatios wird schließlich, da er als Märtyrer zugleich auch Christus typologisch abbildet, selbst zum eucharistischen Opfer in der Arena. Im Kontext des paganen *Homonoia*-Diskurses gewinnen diese Vorstellungen nach Brent an innerer Logik, weil sie als Transformation paganer συνθυσία-Praktiken erscheinen (vgl. These 5).

⁸⁴ Nur die syrische und armenische Version (S und A) bieten τύπος, während die griechischen und lateinischen Versionen der *mittleren Rezension* (G und L) wie auch der griechische und lateinische Text der *langen Rezension* (g und l) τόπος bezeugen.

⁸⁵ Brent (2006a) folgt hier der Lesart von Zahn und Lightfoot, die das sicher bezeugte εἰς τύπον von IgnMagn 6,2 auch für IgnMagn 6,1 voraussetzten (vgl. a.a.O. 26 Anm. 28). Er verweist mit Bezug auf die Rezeptionsgeschichte ignatianischer Texte in späteren Kirchenordnungen zusätzlich darauf, dass die Formulierung IgnMagn 6,1 später nicht mehr akzeptabel war bzw. nicht mehr verstanden wurde: "We have seen how the transmission and alteration of this Ignatian concept had already begun to be modified in a way that is progressive as the *Didascalia* is incorporated into the *Constitutiones Apostolicae*, and translated into the Syriac version. That process of modification was driven, we have argued, by the well nigh incomprehensibility of the original Ignatian concept of προκαθήμενος εἰς τύπον to each of these successive authors and translators" (a.a.O. 38). Schoedel (1990) 195 Anm. 4 hält allerdings εἰς τύπον für eine *Vereinfachung des Textes*, „veranlaßt durch die Wendung εἰς τύπον καὶ διδασχὴν ἀφθαρσίας“ IgnMagn 6,2. Soweit ich das überblicken kann, haben sich nach Zahn alle Herausgeber der *Ignatianen* für die Lesart εἰς τύπον (IgnMagn 6,1) entschieden.

Insgesamt ist zwar zu konstatieren, dass Brent ein hervorragendes Buch über die politische Theologie und die Kultpraktiken der kleinasiatischen Stadtstaaten geschrieben hat. Die Frage ist aber, ob Brents *Montagetechnik* dem Text der *Ignatianen* gerecht wird. Folgende Kritikpunkte sind anzuführen:

- (1) Der einzige Text, in dem überhaupt eine Prozession erwähnt wird (IgnEph 9,2), richtet sich ausschließlich an die Epheser, wobei weder die Eucharistie noch Amtsträger noch τύποι erwähnt werden.⁸⁶ Diesen Text als eucharistische Mysterienprozession zu interpretieren, der ein Bischof, Presbyter und Diakone vorstehen, ist ebenso ungerechtfertigt wie dieses Modell auf alle Gemeinden zu übertragen, an die Ignatios Briefe geschrieben hat.
- (2) Die IgnEph 9,2 erwähnten σύνοδοι, die im gesamten *Corpus Ignatianum* nur hier erwähnt werden, bezeichnen wiederum ausschließlich die Epheser als Prozessionsteilnehmer. Es lohnt sich in diesem Zusammenhang nachzulesen, was Brent daraus macht:

The usual σύνοδος appears as a plural here because the churches are joining his martyr procession through their representatives, and therefore each church individually is viewed as its own cult.⁸⁷

Wie der folgende Text zeigt, meint dies Brent durchaus im universalen Sinn:

When he calls the churches to join in his procession, he calls them σύνοδοι because they are for him Christian mystery cultic associations, organising a mystery drama. Individual σύνοδοι are part of the organisation of one worldwide σύνοδος, like Hadrian's σύνοδος τῶν ἀπὸ τῆς οἰκουμένης περὶ τὸν Διόνυσον], or, as Ignatius would prefer, 'the catholic Church (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία)'.⁸⁸

Dies ist ein typisches Beispiel für Brents Montagetechnik.⁸⁹ Ignatianische Begriffe werden dekontextualisiert und in relativ beliebigen Assoziationsketten mit paganen oder ignatianischen Themen verknüpft, wobei der ursprüngliche Kontext keine wesentliche Rolle mehr spielt. Letztlich wird auf diese Weise der Text der *Ignatianen* dekonstruiert und von Brent nach der Logik seiner Sprachspiel-Methode neu arrangiert.

86 Man kann sich in diesem Zusammenhang auch fragen, warum Brent die ausgezeichnete Arbeit von Harland (2003) nur ein einziges Mal in einer Fußnote erwähnt, ohne aber inhaltlich auf Harlands Studie einzugehen, in der bereits das gesamte inschriftliche Material diskutiert wird, das für die Interpretation des Epheserbriefes (IgnEph 9,2; 12,2) relevant ist.

87 Brent (2006a) 140.

88 Brent (2006a) 143.

89 Vgl. auch die Kritik von Harland (2003) 491–492 Anm. 28 an Brent (1998): "It is worth mentioning here Allen Brent's recent study of ,Ignatius of Antioch and the Imperial Cult ... Brent rightly identifies the importance of processions in Ignatius' thought-world, perhaps even in relation to his own procession towards martyrdom. But the study is methodologically flawed in its tendency to suggest allusions to imperial cults in Ignatius' language throughout the letters where no explicit identification is possible."

- (3) Sicherlich ist es legitim, ein *Briefcorpus* gewissermaßen *kanonisch* zu lesen und *intratextuell* zu interpretieren, aber eben nur unter der Voraussetzung, dass es sich tatsächlich um eine bewusst durchkomponierte Briefsammlung handelt. Gerade unter der Voraussetzung der Echtheit der *Ignatianen* muss man aber vom Einzelbrief ausgehen und die geschichtliche Situation berücksichtigen, in der der Märtyrerbischof Ignatios seine Briefe formuliert hat. Dies bedeutet z. B. konkret, dass Ignatios einen *Brief an die Philadelphier* geschrieben hat, von dem beispielsweise die Magnesier erst einmal nichts wussten. Insofern ist es methodisch unzulässig, gerade wenn man wie Brent die Deportationsgeschichte der *Ignatianen* ernst nimmt, Themen, Motive, Metaphern oder Begriffe von einem Brief auf den anderen zu übertragen. Außer den Ephesern dürfte demnach kein Christ in Philadelphia, Magnesia, Smyrna, Tralles oder Rom auch nur annähernd an eine Kultprozession (und die damit verbundene pagane Semantik) gedacht haben, als er den Brief las, der an seine Gemeinde adressiert war. Außerdem konnten bestenfalls die Magnesier und die Traller eine vage Vorstellung von typologischen Ämtern entwickeln, allerdings ohne diese Typologie in irgendeiner Weise mit paganen Mysterienprozessionen oder συνθυσία-Praktiken zu assoziieren. Falls man von der *Authentizität* der *Ignatianen* ausgeht, muss man jeden Brief auch *authentisch* interpretieren, d. h. als einen Einzelbrief, der in einer ganz bestimmten historischen Situation an eine real existierende Gemeinde geschrieben wurde. Für die Exegese der Einzelbriefe kann man selbstverständlich die anderen Briefe heranziehen, um besser zu verstehen, was Ignatios mit einzelnen Begriffen, Gedanken oder Formulierungen gemeint haben könnte. Entscheidend ist aber die *rezeptionsästhetische* Ebene der Analyse: War der einzelne Brief, so wie er formuliert war, auch dann verständlich und aussagekräftig, wenn man die anderen Briefe nicht kannte?⁹⁰
- (4) Letztlich setzen aber alle Thesen Brents zwingend voraus, dass ein *Briefcorpus* existiert hat. Denn die von Brent rekonstruierte *ignatianische Welt* weist eine intratextuelle Komplexität auf, die von den Lesern der Einzelbriefe keinesfalls erfasst werden konnte, und zwar auch dann nicht, wenn sie versierte *Akteure* im *Sprachspiel* der Zweiten Sophistik waren. Nur die Kenntnis der in den Briefen weit verstreuten Einzelinformationen, die häufig auch nur ein einziges Mal vorkommen,⁹¹ ermöglicht es dem Leser, in Brents subtilem *language game* mitzu-

⁹⁰ Sicherlich wird man nicht ausschließen können, dass Briefboten oder andere Personen zusätzliche Informationen geliefert haben. Solche Informationen werden sich aber vor allem auf aktuelle Ereignisse (Behandlung durch die Soldaten, Gefängnisbedingungen, Reiseroute usw.) bezogen haben und nicht auf die Exegese der Briefe. Immerhin geht es in dieser Geschichte um die Deportation eines Gefangenen, dem seine Hinrichtung bevorsteht.

⁹¹ Vgl. die Idee der katholischen Kirche (IgnSm 8,2), die Metapher von der Prozession (IgnEph 9,2) oder die dreifache Typologie der Ämter (IgnMagn 6,1 nach Brents Lesart). Brents gesamte Argumentation baut interessanterweise auf solchen Einzelstellen auf.

spielen.⁹² Allerdings hätte ein antiker Leser die Briefe nicht als eine Sammlung von Textbausteinen aufgefasst, die vom Rezipienten mit großem Aufwand in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen sind, sondern als eine Sammlung sinnvoller Einzelbriefe. Er hätte deshalb, epistelographischen Konventionen folgend, auf die Argumentationsstruktur des Textes, den unmittelbaren Kontext einer Stelle und die intertextuellen Signale des Verfassers geachtet, um den jeweiligen Einzelbrief zu interpretieren. Brents postmodernes Spiel mit dekontextualisierten Textbausteinen hätte einen antiken Leser sicherlich befremdet.

- (5) Der Verfasser der *Ignatianen* hat allerdings ganz bewusst die Briefe als *Corpus* bzw. *Briefroman*⁹³ angelegt, weil er (a) eine intratextuelle Exegese der Sammlung durchaus beabsichtigte,⁹⁴ (b) sich am *Corpus Pastorale* bzw. *Corpus Paulinum* orientierte⁹⁵ und (c) eine zusammenhängende Geschichte erzählen wollte. Dabei ist zu beachten, dass durch die Inkorporierung der Briefe die thematische Eigenständigkeit des jeweiligen Einzelbriefes nicht relativiert werden sollte, weshalb die Sammlung auch Brief für Brief zu interpretieren ist, obwohl alle Briefe durch den *Plot* der Märtyrergeschichte (von Syrien nach Rom) miteinander verbunden sind. Die Geschichte selbst ist vom Verfasser der *Ignatianen* durch die narrativen Episoden der Einzelbriefe so geschickt inszeniert worden, dass man sich der Suggestivkraft dieser *story* kaum entziehen kann, weshalb man grundsätzlich dazu neigt, die Briefe als kollektive Einheit wahrzunehmen.⁹⁶ Brents Interpretation, die sich grundsätzlich am *Briefcorpus* und nicht am Einzelbrief orientiert, beweist unfreiwillig, wie perfekt es dem Fälscher gelungen ist, seine Fiktion als

⁹² Brents *Montagetechnik* beweist ja zudem überdeutlich, dass keine einzige seiner Thesen ausschließlich mit dem Text eines einzelnen Briefes begründet werden kann.

⁹³ Zur Charakterisierung der *Ignatianen* als *Briefroman* vgl. Lechner (1999) 56 Anm. 184, Zwierlein (2010) 216–219 und Theobald (2016) 276 Anm. 98. Zur Gattung des antiken Briefromans vgl. Holzberg (1994) 1–52, Glaser (2009) 267–294 und Luchner (2009) 233–266. Den christlichen Prototyp dieser Gattung könnte man tatsächlich schon im *Corpus Pastorale* erkennen; vgl. Theobald (2016) 41 Anm. 25.

⁹⁴ Die intratextuelle Vernetzung dient in diesem Zusammenhang der Verstärkung der Einzelmotive, hat aber (gegen Brent) nicht den Zweck, unterschiedliche Motive miteinander zu verknüpfen.

⁹⁵ Vgl. dazu das Kapitel 5.

⁹⁶ Vgl. auch Lieu (2016) 173: “It is difficult to read the letters of Ignatius other than as a collection; despite their individual characteristics, it is when they are read together that these letters redefine the space on to which they are mapped. It is for this reason that it is so difficult finally to determine the ‘authenticity’ of the letters, and also their relationship to a Syrian Christian by the name of Ignatius.” Lieus anschließende Beobachtung ist sicherlich zutreffend, klärt aber nicht die Frage, weshalb sich die *Geschichte des Ignatios* so perfekt aus den Reisenotizen der sieben Briefe rekonstruieren lässt: “This was an age when Collections of Letters became a genre in its own right, with its own potential for experimentation and manipulation. Any such Collection, by definition, dissolves the bond between the individual letter and the specific places inhabited by the author and by the recipients, and in this way creates the possibility of reading them collectively as a narrative, whether as narrative of external events or as one of the author’s or the recipient’s personal journey.”

authentische Geschichte zu präsentieren. Allen Brent ist bei dem Versuch, die Authentizität der Briefe zu beweisen, kurioserweise selbst dem Fälscher in die Falle gegangen ist, da er der Faszination dieser Geschichte nicht widerstehen konnte.

4.3 Brents Beurteilung der Zeugnisse von Polykarp und Lukian

Da bislang weder der *kulturgeschichtliche* noch der *methodische* Ansatz Brents zu sicheren Datierungsergebnissen geführt hat, ist nun zu besprechen, wie Brent die klassischen *testimonia veterum de Ignatio* beurteilt. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang eigentlich nur der Brief *Polykarps an die Philipper*, weil ausschließlich dieses Zeugnis, zumindest unter gewissen Voraussetzungen, eine Datierung vor 150 n. Chr. beweisen könnte. Da Brent aber zudem auf Lukians *De morte Peregrini* verweist, um seine Frühdatierungs-These zu konsolidieren, muss auch dieses Zeugnis berücksichtigt werden.⁹⁷

Wie die Forschungsgeschichte der letzten Jahrzehnte gezeigt hat, dürfte der Brief *Polykarps an die Philipper* (entgegen der Auffassung Brents)⁹⁸ relativ sicher interpoliert worden sein (Polyc 1,1 und Polyc 13) und muss deshalb als äußeres Zeugnis für die *Ignatianen* ausscheiden.⁹⁹ Die inzwischen von zahlreichen Forschern

⁹⁷ Zu den *testimonia veterum* (Polykarp, Lukian, Irenäus, Origenes und Euseb) vgl. ausführlich Lechner (1999) 3–117.

⁹⁸ Selbst Brent (2006a) 180–181 muss zugeben, dass Polyc 1,1, also der Text, der m. E. vom Verfasser der *Ignatianen* interpoliert wurde, typisch ignatianisches Vokabular enthält: “The strangeness of that vocabulary from Polycarp’s pen indicates his desire to come to terms with an expression of Christianity different from his own and shows a clearly more than visible impression made upon him by Ignatius’ martyr entourage.” Polykarp habe sich die ignatianische Transformation paganer Theologie und deren Logik an dieser Stelle angeeignet, weil ihn die antidoketistische Intention der ignatianischen Argumentation bzw. *performance* überzeugt hatte: “It was of course a logic that Polycarp found otherwise dubious, and a language that he had imperfectly learnt, as he tries to repeat Ignatius’ terms in a fashion consistent with his own more conservative, Judaeo-Christian perspective” (a.a.O. 183).

⁹⁹ Vgl. Joly (1979) 29–30, Hübner (1997) 48–50, Lechner (1999) 47–65, Schmithals (2009) 191–195, Zwierlein (2014) 321–349. Zu Zwierlein vgl. Theobald (2016) 323 Anm. 257: Lechners „Interpolationstheorie stimmt Zwierlein, Urfassungen 333–335, insgesamt zu, rechnet aber mit zwei Interpolatoren, einem ersten, der 13,1–2f einfügte (= Ps-Ignatius), und einem zweiten, der den ‚Handlungsrahmen‘ 1,1 +13,2g,h einbrachte (= Ps-Pionius); Letzteres geschah Zwierlein zufolge erst um 400, als Ps-Pionius den Philipperbrief in die von ihm verfasste Polykarpvita einfügte. Zugunsten dieser Hypothese kann Zwierlein auf Eusebius verweisen, der Polyc 13 *ohne* den Schlusssatz 13,2g,h zitiert (entweder stand er nicht in seinem Exemplar oder er hat ihn einfach übergangen)“. Zu Zwierleins *Doppel-Interpolations-These* äußert sich Theobald (2016) 314–325 nicht weiter und schließt sich insgesamt meiner Auffassung an. Da die *Doppel-Interpolations-These* im Gesamtzusammenhang mit Zwierleins textgeschichtlicher Beurteilung des *Corpus Polycarpianum* betrachtet werden muss, und dies nicht in aller Kürze geschehen kann, genügt an dieser Stelle der Hinweis, dass Zwierleins Text-

vertretene *Interpolationsthese* ist allerdings keine *conditio sine qua non* für die *Fälschungshypothese*. Dehandschutter hat in seiner Kritik an Brent vollkommen zu Recht darauf hingewiesen, dass der *Polykarpbrief* auch in seiner vollständigen Fassung (also mit Einschluss der vermeintlichen Interpolationen) die Authentizität der *Ignatianen* keineswegs beweisen kann, da die *ignatianischen Briefe der mittleren Rezension* nicht zwangsläufig mit den von Polykarp erwähnten Briefen identisch sein müssen.¹⁰⁰ Insofern kann man festhalten, dass auch der nicht-interpolierte *Brief Polykarps an die Philipper* als *testimonium* ausscheidet, weil die Briefsammlung, von der Polykarp spricht (vgl. Polyc 13), die *mittlere Rezension* der *Ignatianen* nicht zweifelsfrei bezeugen kann.¹⁰¹

Als wahrscheinlichste Lösung erscheint aber nach wie vor die Hypothese, der Verfasser der *Ignatianen* habe den Brief Polykarps interpoliert, um mit diesem Brief die Reiseerzählung der *Ignatianen* abzuschließen und sein pseudepigraphisches *Corpus* in den literarischen Nachlass Polykarps einzuschreiben.¹⁰²

kritik nochmals deutlich Polyc 1,1 und Polyc 13 als Interpolationen ausgewiesen hat, wie man auch immer die Textgeschichte dieser Interpolationen beurteilt. Nach Zwierlein (2016) 347 bietet der minimale Eingriff des ersten Interpolators, d. h. des Verfassers der *Ignatianen*, auch den Vorteil, dass der Text des *Polykarpbriefes* (vor der zweiten Interpolation) „ein Gutteil seiner Widersprüchlichkeit“ verliert.

100 Dehandschutter (2010) 92: “We have already argued more than once that Polycarp’s letter cannot prove anything with regard to the *authenticity* of the Ignatian letters. Polycarp indeed speaks about Ignatius and his letters, but how can one be certain whether these are the Letters of the Middle-Recension?” Vgl. dagegen die Einschätzung von Brent (2006a) 313: “If the middle recension is pseud-epigraphic, then Polycarp’s *Philippians*, which clearly refers to the collection and preservation of the letters of that recension, must have suffered interpolation in order to give verisimilitude to a literary fiction.” Der Auffassung von Dehandschutter hat sich Zwierlein (2010) 188–193 angeschlossen, der zunächst den „Polykarpbrief als eine in sich geschlossene, stimmige Einheit“ angesehen hatte, also keine Interpolationen erkennen konnte (vgl. a.a.O. 193). Zu Zwierlein (2010) vgl. die *retractationes* von Zwierlein (2016) 324.

101 Vgl. die äußerst allgemeine Charakterisierung der Briefsammlung Polyc 13,2; vgl. dazu Zwierlein (2010) 188–189.

102 Vgl. Lechner (1999) 55–65. Die *Doppel-Interpolations-These* von Zwierlein impliziert letztlich einen Reiseverlauf, der für Ignatios von Antiochia nicht in Rom endete, sondern in Philippi: „Der Fälscher, der um 180 n. Chr. die Ignatianen erdichtete und seine Erfindung durch den Einschub 13,1–2a im Philipperbrief des Polykarp verankerte, konnte eine Situation vortäuschen, die grosso modo mit dem Kap. 9 des Briefes vereinbar war. Der Leser hätte sich (ohne daß ihm dies explizit gesagt würde) vorzustellen, daß der erfundene ‚Ignatius von Antiochien‘ auf seinem Weg nach Rom bereits in Philippi (während einer dort plötzlich ausgebrochenen Christenverfolgung) das Martyrium erlitten habe, zusammen mit weiteren Christen aus der Stadt“ (a.a.O. 347). Zwierlein weist zu Recht darauf hin, dass diese Konzeption letztlich der Reiseroute des Briefromans (von Syrien nach Rom) widerspricht. Sein Hinweis, „daß sich der Durchschnittsleser den ‚Ignatius‘ weiter auf dem Weg nach Rom vorstellen konnte“, weil die brieflichen Angaben bewusst unpräzise formuliert waren, überzeugt aber nicht. Faktisch ist es so, dass gerade die Interpolation Polyc 1,1 mit ihrer

Dennoch könnte ein Vergleich Polykarps mit Ignatios, basierend auf einer inhaltlichen Analyse des *Philippbriefes* und der *Ignatianen*, interessante chronologische Aufschlüsse ergeben. Die von Brent vorgetragene *Zwei-Welten-Theorie* (vgl. These 1) überzeugt in diesem Zusammenhang nicht.¹⁰³ Selbstverständlich ist Brent zuzustimmen, wenn er die Unterschiede zwischen den beiden Theologen deutlich akzentuiert.¹⁰⁴ Aber lassen sich diese markanten Differenzen tatsächlich durch die Annahme erklären, es habe innerhalb der frühchristlichen Welt *synchron* zwei so gegensätzliche Figuren wie den sophistisch-progressiven Ignatios¹⁰⁵ und den orthodox-konservativen Polykarp¹⁰⁶ gegeben?

Sicherlich war der Verfasser der *Ignatianen* mit der Kultur der Zweiten Sophistik äußerst vertraut, darin kann man Brent durchaus zustimmen. Man muss sich aber doch fragen, weshalb gerade der aus Antiochia deportierte Ignatios über dieses *kulturelle Kapital* verfügt haben sollte, während Polykarp von Smyrna das Sprachspiel seiner Zeit nur so mangelhaft beherrschte, dass ihm nach Brent die ignatianische Theologie äußerst befremdlich (*strange*) erschien?¹⁰⁷ Immerhin lebte Polykarp im kleinasiatischen Smyrna, einer absoluten Hochburg der Zweiten Sophistik, und war deshalb auch ein Zeitgenosse legendärer Sophisten wie etwa des renommierten *Superstars* Polemon von Smyrna.¹⁰⁸ Dieses *sophistische Paradoxon* frühchristlicher Theologie kann Brent letztlich nicht auflösen: Auf der einen Seite der syrische Bi-

Intention, die Fortsetzung der ignatianischen Reise Richtung Rom zu annoncieren, perfekt mit dem *Plot* des Briefromans übereinstimmt und damit vom Verfasser der *Ignatianen* stammen dürfte.

103 Vgl. die Kritik von Dehandschutter (2010) 92: “how can such an enormous difference between two early Christian authors of the same period be explained, the one (Ignatius) partaking in the transformation of pagan culture, the other (Polycarp) not? We cannot say that Brent’s explanations are really satisfactory ... The reader once again gains the same impression: Brent’s argumentation starts out as being quite overwhelming, but then turns out to be unconvincing, as the early date of the Ignatians (by recourse to Polycarp!) must be emphasised.”

104 Vgl. z. B. Brent (2006a) 313: “Polycarp understood very little of Ignatius’ proposed, episcopal model of Church Order, regarding himself as a presbyter amongst presbyters.”

105 Brent (2006a) betont in diesem Zusammenhang mehrfach “Ignatius’ closeness to the culture of the Second Sophistic” (a.a.O. 314).

106 Vgl. Brent (2006a) 183.

107 Brent (2006a) 313; vgl. auch a.a.O. 314: “Nevertheless, Polycarp was not able to enter fully into Ignatius’ language game.”

108 Vgl. dazu auch zuletzt Den Dulk u. Langford (2014). In diesem Beitrag wird äußerst anschaulich die Figur des Starsophisten Polemon von Smyrna, sowie Smyrna als Zentrum der Zweiten Sophistik beschrieben. Ihre Hauptthese, der Auftritt Polykarps im Stadion von Smyrna werde im *Martyrium Polycarpi* wie der Auftritt eines Sophisten präsentiert und zugleich als Kritik an den “conventions and expectations of the Second Sophistic culture of contemporary Smyrna” inszeniert (vgl. a.a.O. 239), überzeugt allerdings nicht vollständig. Die in diesem Aufsatz genannten Vergleichspunkte, wie z. B. das Männlichkeitsideal der Zweiten Sophistik, sind doch zu allgemein, um solide Ergebnisse liefern zu können. Zur durchaus bedenkenswerten Datierung des *Martyrium Polycarpi* in wesentlich spätere Zeit (3./4. Jh.) vgl. zuletzt Moss (2010) und Zwierlein (2014).

schof Ignatios von Antiochia, ein *connaissanceur* sophistischer Kultur noch vor der großen Zeit eines Aelius Aristides oder Herodes Atticus, auf der anderen Seite der weltfremde Polykarp, der im Vergleich zu seinem syrischen Kollegen wie ein ungebildeter ἰδιώτης wirkt.¹⁰⁹ Zu Recht stellt Brent die folgende Frage:

But why then did Polycarp find Ignatius acceptable, and wish to assemble a corpus of letters for the martyr?¹¹⁰

Brents Antwort, Polykarp habe zwar die sophistische Rhetorik des Ignatios abgelehnt, dessen *antidoketistische* Polemik aber akzeptiert, weshalb er Ignatios dann auch unterstützt habe, ist selbstverständlich plausibel, beseitigt aber nicht das *sophistische Paradoxon*.¹¹¹ Als Problem kommt hinzu, dass der Syrer Ignatios die Kultur der Zweiten Sophistik schon im frühen 2. Jh. rezipiert haben soll. Dieser christliche *cultural turn* ist wie schon erwähnt erst in den Texten der Apologeten nachweisbar und in Polykarps Brief logischerweise nicht.¹¹²

Zudem erinnert Ignatios von Antiochia, zumindest in Brents Analyse der historischen Ereignisse, an Lukian von Samosata, der sich ebenfalls von der syrischen Peripherie herkommend die Kulturtechniken der Zweiten Sophistik angeeignet hat, um sie schließlich virtuos zu beherrschen.¹¹³ Allerdings ist Lukian erst nach dem vermeintlichen Märtyrertod des Ignatios unter Trajan geboren worden. Die Tatsache, dass Lukian in zahlreichen Texten seine syrische Herkunft explizit thematisiert hat,

109 Der Begriff wird von Brent nicht verwendet, beschreibt aber genau die Rolle, in der Brent Polykarp sieht. Diese Einschätzung wird der historischen Rolle Polykarps nicht gerecht und ist letztlich auch nur das falsche Ergebnis einer verdrehten Chronologie. Allerdings entspricht diese Rollenbeschreibung durchaus dem *ignatianischen Brief an Polykarp*, in dem der smyrnäische Bischof recht deutlich kritisiert wird. Brent übernimmt diese kritische Sichtweise und gerät dadurch erst in die missliche Lage, Polykarp rechtfertigen zu müssen. In Wahrheit akzeptiert er eine polemische Invektive, die vom pseudepigraphischen Verfasser der *Ignatianen* retrospektiv formuliert worden war und sich vermutlich deshalb gegen Polykarp richtete, weil er letztlich doch die Zeichen der Zeit ignoriert hatte (vgl. IgnPol 3,2 τοὺς καιροὺς καταμύθανε).

110 Brent (2006a) 313.

111 Vgl. Brent (2006a) 314: “Thus it was by reason of the martyr procession, the final and spectacular refutation of Docetism, and for this reason alone, that Polycarp was convinced of the basic soundness of the strange and enigmatic figure that came through. The symbolism of the cultic procession was for Polycarp a breathtaking refutation of Docetism, with the eloquent testimony of martyrdom in the flesh of Ignatius’ justifying Christ’s true birth and sufferings.” Das Zitat veranschaulicht sehr schön, dass es vor allem Brents eigene Rekonstruktion der ignatianischen Märtyrerverzählung ist, die Polykarp *strange* erscheinen musste.

112 Vgl. weiter oben Anm. 55.

113 Man hat manchmal den Eindruck, dass Brent in Lukians Fähigkeit, die Kultur der Zweiten Sophistik innovativ zu transformieren, tatsächlich ein paganes Modell für Ignatios erkannt hat. Vielleicht lässt sich auch so die sicherlich versehentliche Formulierung “Lucian of Antioch” a.a.O. 17 erklären. Der Märtyrer Lukian von Antiochia (aus dem frühen 4. Jh.) wird an dieser Stelle wohl nicht gemeint sein.

dürfte wohl so zu interpretieren sein, dass noch in der zweiten Hälfte des 2. Jhs. die Existenz eines syrischen Sophisten einer gewissen Rechtfertigung bedurfte. Lukians selbstironische Werbung für das Ideal des *gebildeten Kosmopoliten* lässt sich in diesem Zusammenhang durchaus als bildungspolitisches *statement* lesen, d. h. als *protreptischen Appell*, auf die *paideia* eines Mannes und nicht auf seine *Herkunft* zu achten.¹¹⁴ Dies spricht nicht unbedingt dafür, dass schon Jahrzehnte zuvor ein syrischer Bischof kommentarlos *sophistische Briefe* an kleinasiatische Gemeinden geschrieben hat.

Mit Lukian sind wir aber auch bei der Frage angelangt, ob möglicherweise Lukians *De morte Peregrini* (vgl. *Peregr.* 11–14; 16; 41), wie dies in der älteren Forschung mehrfach behauptet worden ist, einen *terminus ad quem* für die *Ignatianen* darstellt.¹¹⁵

Folgt man der Auffassung von Brent, dann hat Lukian in *De morte Peregrini* direkt auf die *Ignatianen* Bezug genommen.¹¹⁶ Wie man sich das konkret vorstellen soll, bleibt offen, zumal Brent betont:

Lucian is constructing (sic!) a fictitious description of Peregrinus but he uses clear images drawn from a Christian figure with whose appearance he was acquainted. If there are no such experienced features of a contemporary person or persons, his satire would have no point: its allusions would be lost on his contemporaries.¹¹⁷

Brent deutet *De morte Peregrini* also als *contemporary reaction* auf die Märtyrerverzession des Ignatios.¹¹⁸ Ob die Frühdatierung der *Ignatianen* unter dieser Voraussetzung tatsächlich sinnvoll ist, darf man bezweifeln, da Lukian sein Werk logischerweise erst nach der Selbstverbrennung des Peregrinos im Jahr 165 n. Chr. verfasst haben kann.¹¹⁹ Für Brent ist die lukianische Karikatur des Peregrinos in *De morte Peregrini* 41 dennoch „a clear reference to Ignatius, and to his letter writing“¹²⁰:

114 Zur Rolle bzw. Maske des Syrsers in Lukians Dialogen vgl. Baumbach u. Möllendorff (2017) 40–44, sowie zu Lukians Kosmopoliten die Seiten 93–99; vgl. außerdem Nasrallah (2005) 283–314. Den von Nasrallah besprochenen Philosophen bzw. *Wahrheitssuchern* (Justin, Tatian und Lukian) „from the eastern ranges of the empire“ (a.a.O. 289) wäre noch – auch unter chronologischen Gesichtspunkten – der syrische Romanheld *Ignatios von Antiochia* hinzuzufügen.

115 Vgl. dazu zuletzt Zwierlein (2010) 194–201.

116 Der Kommentar der Ausgabe von Pilhofer u. a. (2008) verzichtet allerdings weitgehend auf Hinweise zu den *Ignatianen*. Pilhofer bezeichnet in seinem eigenen Beitrag die Vermutung, Lukian habe die Briefe des Ignatios benutzt, als „mittlerweile obsoleete Hypothese“ (a.a.O. 100 Anm. 9); vgl. auch Pilhofer (2008) 91–92 Anm. 138–139, sowie 110 Anm. 44. Zu Lukians polemischen Strategien in *De morte Peregrini* vgl. Hansen (2005) 129–150 und Möllendorff (2011) 55–75.

117 Brent (2006a) 183.

118 Brent (2006a) 183–207 beschäftigt sich mit Lukian im Kapitel *Ignatius' Martyr Procession: Contemporary Reactions*.

119 Zur üblichen Datierung um 180 n. Chr. vgl. Lechner (1999) 67 und Zwierlein (2010) 194 Anm. 162. Die Gründe für diese Datierung sind allerdings nicht so zwingend, dass *De morte Peregrini* nicht auch schon früher verfasst worden sein könnte. Aber eben nicht vor 165 n. Chr.!

120 Brent (2006a) 183.

That these words remind his contemporaries specifically of Ignatius can be safely inferred from the fact that any wandering sage, considered by the likes of Lucian to be a charlatan, would not necessarily combine all such features as: (a) The writing of letters considered to be wills (διαθήκας τίνας) in view of the prophecy of his death, (b) The pronouncement of laws (νόμους) for a constitution ordering a community, (c) His exhortations (παραινέσεις) and, (d) The naming of those who carry those letters as πρεσβευταί, and as νεπεροδρόμοι and νεκραγγέλοι.¹²¹

Während die Punkte (a) bis (c) durchaus auch Parallelen zu den *Pastoralbriefen* aufweisen,¹²² erinnert die satirische Beschreibung der *Briefträger* als *Unterweltsläufer* tatsächlich an die *ignatianischen Gottesläufer* (θεοδρόμοι, vgl. IgnPol 7,2 und IgnPhld 2,2).¹²³ Allerdings ist mit Zwierlein daran zu erinnern, dass Lukian „eine Vorliebe für Zusammensetzungen mit dem Wortstamm -δρόμ“ gehabt zu haben scheint.¹²⁴ Er „mußte also nicht durch den θεοδρόμος des Ps.Ignatius dazu animiert werden, eine Art Gegenbegriff zu erfinden“.¹²⁵ Zudem ist darauf hinzuweisen, dass *Peregr.* 41 die *Publicity-Aktivitäten* des *Kynikers* Peregrinos beschrieben werden; ein Zusammenhang mit der *Christenepisode*, die *intradiegetisch* bereits einige Zeit zurückliegt und in der Peregrinos gar nicht als Briefschreiber in Erscheinung getreten war, ist an dieser Stelle nicht zu erkennen.

Auch die Beschreibung der christlichen Kultgemeinschaft *Peregr.* 11 enthält keine so spezifischen Aussagen, dass eine direkte Kenntnis der *Ignatianen* diagnostiziert werden könnte.¹²⁶ Letztlich ist auch in diesem Punkt Zwierlein zuzustimmen:

Aus all dem läßt sich kein zwingender Beweis für die Nutzung des ignatianischen Briefcorpus durch Lukian gewinnen, wenngleich die schon im 17. Jh. aufgestellte These auch im einundzwanzigsten noch eine gewisse Attraktivität behält. Man wird gut daran tun, eher damit

¹²¹ Brent (2006a) 184.

¹²² Vgl. z. B. auch *Peregr.* 11 (die Charakterisierung des Peregrinos als Exegeten von Büchern) mit der Bitte des Paulus an Timotheus, aus Troas die Bücher und Pergamente mitzubringen (2Tim 4,13).

¹²³ Vgl. auch Brent (2007) 54: “Lucian has heard of Ignatius’ choreographing of his martyr procession, and his use of the specially invented term *theodromos* instead of simply the usual *hemerodromos*. Lucian replaces this with his own invented word: they were not ‘God’s speed-runners’, whatever that might mean, but rather, in view of his obsession with choreographing his own death, *nerterodromoi* or ‘speed-runners to the underworld’”. Was in diesem Zusammenhang “Lucian has heard” bedeuten soll, ist rätselhaft. Ignatios ist nach der Datierung von Brent seit einem halben Jahrhundert tot und seine Märtyrerprozession sicherlich keine *story* mehr, die ein Intellektueller irgendwo hören konnte.

¹²⁴ Vgl. die Zusammenstellung der Belege bei Zwierlein (2010) 199 Anm. 181. Brent (2006a) 274 verweist darauf, dass Ignatios den Begriff ἡμεροδρόμος, also den üblichen Begriff für Eilboten, zu θεοδρόμος umgebildet haben könnte. Man kann selbstverständlich auch nicht ausschließen, dass Lukian ἡμεροδρόμος in νεπεροδρόμος verwandelt haben könnte, zumal in Lukians *DDeorum* 24,1 Hermes das Verb ἡμεροδρομέω benutzt, um sich über seine endlosen Botendienste für Zeus zu beschweren. Mit Schoedel (1990) 313 ist zumindest für IgnPhld 2,2 zu vermuten, dass sich Ignatios vor allem an paulinischem Sprachgebrauch orientiert.

¹²⁵ Zwierlein (2010) 199.

¹²⁶ Vgl. dagegen Brent (2006a) 185–200.

zu rechnen, dass Lukian im Charakterportrait des Peregrinus ein Stück praktischer Lebenswirklichkeit seiner Zeit abbildet, in der das öffentlich zur Schau gestellte Märtyrertum eine große Rolle spielte, als dass man der Vorstellung anhängt, der satirische Skeptiker habe sich die Mühe zugemutet, aktuelle christliche Literatur zur Kenntnis zu nehmen, die in erster Linie die Intention verfolgt, durch stets wiederholte Mahnungen an die Gläubigen der verschiedenen Gemeinden Kleinasiens die Einrichtung des monarchischen Bischofsamtes zu befördern. Die Verwandtschaft im sprachlichen Ausdruck aber lässt sich wohl besser als Reflex der zeitgenössischen Sprachidiomatik erklären, also der Gräzität des Zeitraums um 150–180 n. Chr., in der sich beide Autoren gemeinsam bewegen.¹²⁷

Denkbar wäre m. E. sogar, dass sich der pseudepigraphische Verfasser der *Ignatianen* von Lukian inspirieren ließ, um sein polemisches Repertoire gegen die Gnostiker aufzufrischen.¹²⁸ Wenn beispielsweise Ignatios im *Epheserbrief* seine Gegner als *tollwütige Hunde* bezeichnet, deren Bisse schwer heilbar seien (IgnEph 7,1), und unmittelbar darauf in der (antivalentinianischen) Glaubensformel Christus als *Arzt* apostrophiert (IgnEph 7,2), um schließlich am Ende des Briefes die Eucharistie als *Arznei* der Unsterblichkeit zu empfehlen (IgnEph 20,2), dann erinnert das terminologisch und konzeptionell an Lukians Charakterisierung der Philosophen als *tollwütige Hunde* in seinen Schriften *Philopseudeis*, *Hermotimus* und *Nigrinus* und die ebenfalls im Schlussteil dieser Dialoge formulierten *therapeutischen* Empfehlungen.¹²⁹ Lukians Kritik an den Philosophen könnte also durchaus die ignatianische Polemik gegen die *platonisierenden* Valentinianer beeinflusst haben. Letztlich wird man wohl das Verhältnis der lukianischen Satiren zu den *ignatianischen Briefen* nicht eindeutig bestimmen können und wiederum nur als Ausdruck einer allgemeinen sophistischen Diskursivität zu interpretieren haben.

Als *terminus ante quem* kann deshalb nur das Zeugnis des Irenäus bestimmt werden, der im 5. Buch von *Adversus haereses* aus dem ignatianischen *Römerbrief* (IgnRom 4,1) zitiert hat, freilich ohne den Verfasser explizit zu erwähnen. Damit steht immerhin fest, dass die *Ignatianen* vor 185 n. Chr. verfasst worden sind.¹³⁰

Alle *nachirenäischen* Zeugnisse wie die Notizen des Euseb in der *Kirchengeschichte* und der *Chronik* haben sowohl für die Chronologie (Bischofslisten, Datierung unter Trajan, usw.) als auch für die Echtheitsfrage der *Ignatianen* keine Relevanz,¹³¹ weshalb inzwischen sogar Vertreter der *Echtheits-Hypothese*, wie weiter oben schon angemerkt wurde, spätere Datierungen vorschlagen.

Die äußeren Zeugnisse und die kulturgeschichtliche Kontextualisierung erlauben es demnach nicht, einen chronologischen Fixpunkt für die Abfassungszeit der

¹²⁷ Zwierlein (2010) 200–201.

¹²⁸ Zur antidoketistischen Polemik des ignatianischen *Smyrnäerbriefes* vgl. zuletzt Proctor (2013) 183–204, der für seine Interpretation von IgnSm 2 und 3,2 den paganen *dämonologischen Diskurs* einbezieht und u. a. auch Lukians *Lügenfreunde* (*Philops.* 16. 29) zitiert (a.a.O. 195).

¹²⁹ Vgl. dazu Lechner (2016) 91–107 und zuletzt Baumbach u. Möllendorff (2017) 163–170.

¹³⁰ Vgl. Lechner (1999) 68–69 und Theobald (2016) 312 mit Anm. 225.

¹³¹ Vgl. dazu Lechner (1999) 69–117.

Ignatianen vor 185 n. Chr. zu justieren. In der Einleitung wurde bereits darauf hingewiesen, dass nach Auffassung Reinhard Hübners, der Verfasser der *Ignatianen* die antivalentinianische Theologie des Noët von Smyrna rezipiert hat. Von dieser Hypothese ausgehend habe ich in meiner Dissertation überprüft, ob man die Argumentation des *ignatianischen Epheserbriefes* als antivalentinianische Polemik interpretieren kann. Das Ergebnis war eindeutig: Ignatios argumentiert im *Epheserbrief* gegen Valentinianer, und zwar vermutlich gegen *markosische Valentinianer*. Der Verfasser des *Corpus Ignatianum* reagiert demnach unmittelbar auf die kleinasiatische Mission valentinianischer Gruppen um 165–175 n. Chr.¹³² Weil diese Hypothesen eine Frühdatierung der *Ignatianen* ausschließen, musste sich Brent mit der *Anti-Valentinianismus-Hypothese* der *Münchener Schule* beschäftigen, wobei er sich in seiner Monographie vor allem mit meiner Dissertation auseinandergesetzt hat.¹³³

4.4 Brents Korrektur der Anti-Valentinianismus-Hypothese

Brents Haupteinwand gegen meine Hypothese lässt sich in einem Satz zusammenfassen: „At all events, Ignatius cannot be seen as simply a response to later Valentinianism“ (vgl. These 4).¹³⁴ Um diese Auffassung zu verteidigen, hat sich Brent mehrfach abgesichert. *Erstens* postuliert er die Existenz eines *markosischen Valentinianismus* vor *Valentin*.¹³⁵ Dazu äußerte sich bereits Dehandschutter kritisch:

In order to strengthen his argument for an early date Brent has to rewrite the whole history of early Valentinian gnosis in order to make ‘early’ whatever sounds Gnostic in Ignatius! The result is the postulation of a kind of pre-Valentinian Marcosianism that is derivable from the myth of the mystery cults (pp. 95–120).¹³⁶

¹³² Vgl. dazu den weiter oben angekündigten Aufsatz zur antimarkosischen Argumentation der *Ignatianen*.

¹³³ Ich verwende hier den Begriff *Münchener Schule* als Sammelbegriff für eine relativ einheitliche Position in theologiegeschichtlichen Fragen, die das 2. Jh. betreffen. Ohne die in Anm. 2 genannten Forschungsarbeiten Reinhard Hübners, die vor allem während seiner Münchener Zeit publiziert wurden, wäre diese grundsätzliche Positionierung von Forschern aus ganz unterschiedlichen Bereichen undenkbar.

¹³⁴ Brent (2006a) 118.

¹³⁵ Vgl. die programmatische Ankündigung von Brent (2006a) 99–100 und die Darstellung a.a.O. 100–120.

¹³⁶ Dehandschutter (2010) 92. Brents Vermutung, dass sowohl frühgnostische als auch andere frühchristliche Erlösungsvorstellungen auf das Modell einer Mysterienprozession “with its drama of replay, its portable imagery ..., its leading priests and priestesses ..., and a theology of representation of the essences of the divinities in question” zurückgehen (vgl. a.a.O. 120), erinnert mehr an Paradigmen der alten *religionsgeschichtlichen Schule* als an die aktuelle Forschung zur Gnosis. Zur Entstehung und den Anfängen der Gnosis vgl. den Überblick von Aland (2014) 154–191.

Zweitens negiert Brent jeglichen Bezug der *Ignatianen* zu Konzepten, die innerhalb der valentinianischen Systementwicklung nach der Zeit Valentins entstanden sind,¹³⁷ und *drittens* schließt er eine direkte Kenntnis der *markosischen Gnosis* kategorisch aus, indem er die *Markosier* in seiner *häresiologischen Diadoche* zwar vor Valentin, aber definitiv nach Ignatios einordnet.¹³⁸ Die polemisch konnotierten Analogien zwischen der antignostischen Theologie der *Ignatianen* und der *Gnosis der Markosier* sind nach Brent lediglich „disagreements in opinion“,¹³⁹ d. h. divergierende, aber voneinander unabhängige Grundpositionen, „arising out of the Hellenistic culture of the Second Sophistic“.¹⁴⁰ Insgesamt kann man die Argumentation Brents als eine *Korrektur der Anti-Valentinianismus-Hypothese* auffassen, da er zwar ebenfalls eine antivalentinianische Polemik in den *Ignatianen* zu erkennen vermag, den markosischen Valentinianismus, gegen den sich diese Polemik richtet, aber recht eigenwillig definiert und datiert.

Die Dissertation von Niclas Förster *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*, die Brent nicht zu kennen scheint, beweist allerdings eindeutig, dass die gnostische Religionsphilosophie des Markos und der Markosier innerhalb der valentinianischen Systembildung eine späte Entwicklung darstellt und keinesfalls vor Valentin anzusetzen ist.¹⁴¹

Wie ist aber, von dieser Fehleinschätzung abgesehen, Brents Kritik an meinen Studien zum *Epheserbrief* zu bewerten? Brents Einwände gegen meine Analyse der Glaubensformel IgnEph 18,2 sind schwer zu beurteilen, weil Brent die Thesen meiner Arbeit falsch wiedergegeben hat und damit seine Widerlegung irrelevant ist. Brents Zusammenfassung meiner Argumentation befindet sich in einem Abschnitt, in dem er ausführlich das *ἔνωσις*-Konzept der *Ignatianen* als Voraussetzung und Zweck der *typologischen* Kirchenordnung des Ignatios analysiert hat:¹⁴²

¹³⁷ Vgl. z. B. Brents Ausführungen zu den *Excerpta ex Theodoto* des Klemens von Alexandrien auf den Seiten 100–102.

¹³⁸ Vgl. Brent (2006a) 104–118.

¹³⁹ Brent (2006a) 118.

¹⁴⁰ Brent (2006a) 97; vgl. auch die Fortsetzung des Zitats: “a shared language game is being played by contemporaries, as opposed to a lineal descent involving one set of ideas being early anticipations or late developments of another”. Dennoch legt Brent in seiner Argumentation immer größten Wert darauf, dass alle Themen, die bei Ignatios vorkommen, eine *vorignatanische* Geschichte haben, auch wenn er dazu die Geistesgeschichte des 2. Jhs. auf den Kopf stellen muss.

¹⁴¹ Vgl. Förster (1999) 389–419 und Eshleman (2012) 57 Anm. 135. Vgl. auch Thomassen (2008) 499 über Markos: “He thus enters the history of Valentinianism at a stage when that version of the system (eine modifizierte Version des westlichen Systems mit zwei Sophia-Gestalten TL) had already been developed.”

¹⁴² Vgl. Brent (2006a) 86–118 (= Kapitel 3: Ignatius’ Typology of Church Order. C. *ἔνωσις* as the Purpose of προκαθήμενος εἰς τύπον).

In connection with Ignatius' concept of ἔνωσις, discussed in the passages cited in section C.1–3, Lechner will argue that: (a) The references to the baptism of Jesus in Ignatius contain an implicit polemical denial of the claim that two redeemers, originally one, became separate when Jesus was baptised. (b) What Ignatius denies is a doctrine attributed by Clement of Alexandria to the later Valentinian Gnostic, Theodotus, in which the sacrament of the Bridechamber foreshadows a future, eschatological union between the phenomenal self and an angelic counterpart in the Pleroma.¹⁴³

Tatsache ist, dass ich zu (a) das genaue Gegenteil behaupte, nämlich dass Ignatios gegen die valentinianische Vorstellung von einer *Vereinigung* der beiden Erlösergestalten bei der Taufe polemisiert.¹⁴⁴ Weiterhin spielt im Zusammenhang mit der Taufe das ignatianische ἔνωσις-Konzept nicht die geringste Rolle, sondern ausschließlich das Thema von der Reinigung des Wassers durch das Leiden des Erlösers, wodurch die Taufe Jesu soteriologisch und zugleich antivalentinianisch gedeutet wird.¹⁴⁵ Über das Stichwort πάθος wird in diesem Zusammenhang die Verbindung zur valentinianischen Christologie (*ActJoh.* 101; *Exc. ex Theod.* 76) hergestellt, nicht über den ἔνωσις-Begriff, der in meinem Text überhaupt nur zwei Mal vorkommt, *erstens* im Zitat einer valentinianischen Taufformel¹⁴⁶ und *zweitens* in einer Anmerkung, in der die christologische Bedeutung des Leidens im valentinianischen Mythos erklärt wird.¹⁴⁷ Ich kann mir Brents Darstellung eigentlich nur als grobes Missverständnis dieser Fußnote erklären. Da sich Brents Gegendarstellung zu (b) auf das ἔνωσις-Thema und davon abhängig auf das valentinianische Sakrament des *Brautgemachs* konzentriert, ist dazu folglich nichts mehr zu sagen.¹⁴⁸

Ähnlich verhält es sich mit Brents Kritik an meiner Interpretation des Sternhymnus.¹⁴⁹ Wie weiter oben schon gezeigt wurde (vgl. These 6), ist nach Brent der ignatianische Sternhymnus (*IgnEph* 19, 2–3) als eine christliche Variante des paganen *Homonoia*-Diskurses aufzufassen. Wie die von Brent zitierten Texte von Aelius Aristides und Dion Chrysostomos zeigen, repräsentiert die himmlische ὁμόνοια der paganen Götter das Ideal irdischer ὁμόνοια.¹⁵⁰ Die Ordnung und Harmonie der Göt-

¹⁴³ Brent (2006a) 98.

¹⁴⁴ Vgl. Lechner 187–198. In diesem Zusammenhang wird auch die ignatianische οἰκονομία-Konzeption antivalentinianisch gedeutet. Auch dazu findet man bei Brent nichts.

¹⁴⁵ Vgl. Lechner (1999) 207–211.

¹⁴⁶ Vgl. Lechner (1999) 208–209. Die Taufformel (*Iren., adv. haer.* I,21,3) wird hier zitiert, um die heilsgeschichtliche Bedeutung der Taufe im Kontext valentinianischer Christologie zu illustrieren. Der ἔνωσις-Begriff wird in meiner Interpretation thematisch gar nicht berücksichtigt.

¹⁴⁷ Vgl. Lechner (1999) 215 Anm. 277. In diesem Zusammenhang verweise ich auf die valentinianische Vorstellung, dass erst die vollständige Vereinigung aller pneumatischen Glieder in Jesus Christus, symbolisiert durch das Lichtkreuz (vgl. *ActJoh* 100,2–7), das Leiden des Erlösers beendet; dies setzt wiederum die Vereinigung der Pneumatiker mit ihren Engeln voraus (vgl. *Exc. ex Theod.* 22,1–5).

¹⁴⁸ Brent (2006a) 99–104.

¹⁴⁹ Vgl. Brent (2006a) 240–244.

¹⁵⁰ Vgl. Brent (2006a) 234–240.

ter wird hierbei durch musikalische Metaphern und das Thema vom Chor der Sterne veranschaulicht, wobei die Einheit der göttlichen Wesen durch Begriffe wie *φιλία κοινή*, *κοινωνία* und *μία γνώμη* eindringlich betont wird.¹⁵¹ In diesem Zusammenhang zitiert Brent den ignatianischen Sternhymnus in folgender Version:

How, therefore, were they made known to the ages? A star shone in heaven above all the stars ... and the rest of the stars together with sun and moon formed a chorus around the star, and its light excelled above all things ... In consequence all magic was dissolved, and every bond of wickedness was wiped away; ignorance was removed, and the old kingdom destroyed, with God appearing humanly for the renewal of eternal life ... From that time on all things were disturbed, because the destruction of death had been planned.¹⁵²

In dieser Version bestätigt der Text eindeutig die These von Brent, weshalb er auch feststellt:

Part of the case for Lechner's forgery hypothesis is that this passage is a kind of late second-century orthodox response to the Valentinian star hymn. Yet as we have seen from Aristides, the stars as gods forming a chorus is a familiar pagan theme, and applied to the political, pagan theology of *ὁμόνοια*.¹⁵³

Insofern sei es auch überflüssig, valentinianische Quellen zur Erklärung des Textes heranzuziehen. Das Hauptproblem von Brents Argumentation besteht aber darin, dass er den Sternhymnus in einer verkürzten Version zitiert und alle Textstellen ausspart (im weiter unten zitierten Text fett gedruckt), die seiner Interpretation widersprechen. Denn in der Originalfassung propagiert der ignatianische Sternhymnus kein *ὁμόνοια*-Ideal, sondern das Ereignis einer astralen Epiphanie, die im Sternchor für Befremden (*ξενισμός*) und Verwirrung (*ταραχή*) sorgt, weil der neue Stern im direkten Vergleich mit den übrigen Sternen unähnlich (*ἀνόμοιος*) erscheint. Mit *ὁμόνοια* hat dies offensichtlich nichts zu tun, im Gegenteil: Die Sternepiphanie zerstört, um die Formulierungen von Dion und Aelius Aristides aufzugreifen, die kosmische *κοινωνία* und erschüttert die *μία γνώμη* des himmlischen Sternenchors:

Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, **καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν καὶ ξενισμόν παρεῖχεν ἢ καινότης αὐτοῦ**, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα· **ταραχὴ τε ἦν, πόθεν ἢ καινότης ἢ ἀνόμοιος αὐτοῖς**. Ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμός ἠφανίζετο κακίας· ἄγνοια καθηρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ

¹⁵¹ Vgl. Brent (2006a) 240.

¹⁵² Brent (2006a) 241; der von Brent passagenweise eingefügte griechische Text ist von mir eliminiert worden.

¹⁵³ Brent (2006a) 241.

ἀνθρωπίνως φανερούμενου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς· ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον. "Ἐνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.¹⁵⁴

Es ist vollkommen unerklärlich, weshalb Brent den ignatianischen Sternhymnus in seiner Untersuchung so präsentiert hat,¹⁵⁵ dass der zitierte Text als *Antithese* zum Inhalt der Originalfassung erscheint, zumal meine Argumentation exakt auf den Textpassagen des Sternhymnus aufbaut, die Brent ausgelassen hat.¹⁵⁶ Brents Ergebnis, der Sternhymnus transformiere ein Thema der Zweiten Sophistik, ist demnach falsch. In Wahrheit transformiert Brent den Text des Sternhymnus, um ihn dem *Homonoia*-Diskurs der Zweiten Sophistik anzupassen. In der *unzensierten* Fassung von IgnEph 19,2–3 wird jedoch die *Harmonie des Sternenchores* durch die Epiphanie des neuen Sterns empfindlich gestört. Diese *astrale Krise* muss jeder Kommentar zum Sternhymnus vorrangig erklären, und zwar als unmittelbare Folge der Inkarnation Gottes (vgl. IgnEph 19,1). Brents Erklärung berücksichtigt diese Vorgaben jedenfalls nicht.

154 IgnEph 19,2–3: „Wie wurden sie nun den Äonen offenbar? Ein Stern erstrahlte am Himmel heller als alle Sterne, **und sein Licht war unaussprechlich, und seine Neuheit erregte Befremden**. Alle übrigen Sterne aber zusammen mit Sonne und Mond umgaben den Stern im Chor; er aber übertraf mit seinem Licht sie alle, **und Unruhe herrschte, woher die neue, ihnen ungleichartige Erscheinung wäre**. Von da an wurde alle Zauberei aufgelöst, und jede Fessel der Schlechtigkeit verschwand; die Unwissenheit wurde zerstört, die alte Herrschaft ging zugrunde. Gott offenbarte sich als Mensch zu einem neuen, ewigen Leben. **Seinen Anfang nahm, was bei Gott zur Vollendung gelangt war**. Von da an war alles zugleich in Bewegung, weil die Vernichtung des Todes betrieben wurde.“

155 Diese Methode erinnert merkwürdigerweise an die Kürzungen und Korrekturen der *mittleren Rezension*, die von den Verfassern der Langversion und der syrischen Kurzversion vorgenommen wurden. Vgl. die entsprechenden *Textvarianten* zu IgnEph 19,2–3 bei J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* II, 3 (2. Aufl. London 1889) 90. 264–265.

156 Brent (2007) 131–132 zitiert den Text in seinem Studienbuch auch in einer verkürzten Version, wiederholt aber nicht seine Kritik an meiner Interpretation, sondern stellt fest: “Ignatius describes the heavenly powers as being shaken and disturbed when the star shines, which superficially may seem like a Gnostic myth in which, as Irenaeus describes, the aeons are disturbed ... But even if this were the case, as I have said, this need not reflect a time after AD 165 since according to Logan the core of the Sethian myth involving aeon speculation went back at least to the 120s.” Leider gibt Brent die Stelle bei Irenäus nicht an. Letztlich kann man aber darauf auch verzichten, weil sich meine Interpretation an keiner Stelle auf einen gnostischen Mythos bezieht, in dem die Äonen verwirrt sind. Interessant ist auch Brents Analyse des Sternhymnus im Kapitel *Martyr Procession and Eucharist: The Christian Mysteries*. Hier zitiert er IgnEph 19,1–3 vollständig und schließt folgende Interpretation an: “The clerical icons, wearing in their flesh the *tupoi* of Father, Son and Spirit as bishops, deacons, and presbyters, and performing the mystery drama that is the Christian Eucharist, perform an apotropaic act: they realize the eschatological hope through their apotropaic imaging of divine beings who destroy ‘the old kingdom’ and dissolve ‘all magic’ in ‘renewal of eternal life’ (a.a.O. 93–94). Man könnte bei dieser Interpretation fast vergessen, dass sich die *christlichen Mysterien* von IgnEph 19,1 ausschließlich auf die *Jungfräulichkeit Mariens*, die *Jungfrauengeburt* und den *Tod des Herrn* beziehen.

4.5 Kurze Zusammenfassung der Kritik

Es ist sicherlich das Verdienst von Brent, das Phänomen der Zweiten Sophistik für die Interpretation der *Ignatianen* berücksichtigt zu haben. Aus den bereits genannten Gründen eignet sich aber seine Darstellung für eine wissenschaftlich fundierte Widerlegung der *Fälschungs-Hypothese* keineswegs. Auch der Versuch, die *Ignatianen* im theologie- und kulturgeschichtlichen Kontext des frühen 2. Jhs. zu verorten und damit plausible Gründe für eine Datierung unter Trajan bzw. Hadrian zu präsentieren, kann nicht überzeugen. Dehandschutter hat diesbezüglich auf einen wichtigen Aspekt hingewiesen:

when one reads through the Ignatian Letters, one has to observe that what Ignatius wrote implies a fixation on the notion of *episkopos* over against that of *presbyter*. But this has to be recognised as very exceptional at the beginning of the second century, whether we agree or disagree on Brent's concept of transformation. Brent's presentation does not really take into account the discourse about leadership in the Christian communities up to the period the Ignatians presumably were written, and this is a considerable gap in his 'Auseinandersetzung' with other approaches.¹⁵⁷

Mit diesem frühchristlichen *discourse about leadership* hat sich hingegen äußerst gewissenhaft Michael Theobald auseinandergesetzt, dessen Monographie nun kurz vorgestellt werden soll.¹⁵⁸

5 Theobalds Spurensuche: Die Pastoralbriefe und die Ignatianen

In seiner 2016 erschienenen Studie *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert nach Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe* hat Michael Theobald nicht nur überzeugende Argumente für eine Datierung der Pastoralbriefe ins 2. Viertel des 2. Jhs. vorgelegt, sondern auch mit seinem innovativen Zugang zur ignatianischen Frage die Fälschungs-Hypothese solide untermauert. Kurz gefasst besteht sein methodischer Ansatz darin, die „Intertextualität der Ignatianen mit dem Corpus Paulinum“ zu untersuchen:

¹⁵⁷ Dehandschutter (2010) 93.

¹⁵⁸ Es sei schon hier vermerkt, dass Theobalds Thesen zur Verfassungsgeschichte der frühen Kirche vollkommen mit den Ergebnissen einer Studie übereinstimmen, die Reinhard Hübner bereits 1987 vorgelegt hat und die nun in der neuen Aufsatzsammlung nochmals abgedruckt wurde: vgl. Hübner (2017) 21–57 und die *Addenda et Corrigenda* S. 58–61.

Sollte sich nämlich herausstellen, dass die intertextuelle Verwobenheit der Ignatianen mit dem Corpus Paulinum einen hochgradigen literarisch-artifiziellen Charakter besitzt, sind schon derartige Stilisierungen ein starkes Argument *gegen* ‚spontane‘ authentische Briefstellerei in bedrängter Situation, wie sie ein Gefangenentransport darstellt, und *für* ein literarisches Kunstprodukt.¹⁵⁹

Die nachfolgende Zusammenfassung der wichtigsten Positionen dieser Studie folgt weitgehend der vorgegebenen Gliederung der Arbeit. Eine Lektüre der ausgezeichneten Monographie kann dieser Überblick selbstverständlich nicht ersetzen.

- (1) *Methodische Grundentscheide*. (a) Die *Pastoralbriefe* sind pseudonyme Schreiben, die „von Anfang an ein zusammenhängendes Corpus bilden“,¹⁶⁰ wobei über die beiden „Erzählfiguren“ Titus und Timotheus intertextuelle Beziehungen zum *Corpus Paulinum* etabliert werden, die das vorhandene Pauluswissen der Leser aktivieren wollen.¹⁶¹ (b) Die ursprüngliche Reihenfolge der Briefe innerhalb des *Corpus Pastorale* lautet *Tit – 1Tim – 2Tim*.¹⁶² (c) Der Verfasser der Briefe hat das „Konzept einer verdeckten, nicht offenen Pseudepigraphie“ verfolgt.¹⁶³ Insofern sei ihm auch die Plausibilität seiner Fiktion wichtig gewesen: „Er entwarf seine Fiktion in den Grenzen vorgegebener ‚Faktualität‘“, d. h. im Rahmen der vorhandenen schriftlichen und mündlichen Informationen.¹⁶⁴ (d) Das *Corpus Pastorale* ist unabhängig von der *Apostelgeschichte* entstanden und setzt auch bei den Rezipienten keine Kenntnis der *Apg* voraus.¹⁶⁵ (e) Mit Peter Trummer ist Theobald der Auffassung, „dass der Autor seine Brieftrilogie ‚im Zuge einer Neu-edition des bisherigen Corpus‘ der Paulusbriefe geschaffen und über eine solche Neu-edition – jetzt um das eigene Corpus erweitert – auch verbreitet“ hat.¹⁶⁶ Das wesentliche Charakteristikum dieser Neu-edition ist darin zu sehen, dass der Verfasser der pseudonymen Brieftrilogie

¹⁵⁹ Theobald (2016) 258. Einen ähnlichen Ansatz hat schon Annette Merz verfolgt, auf die sich Theobald mehrfach bezieht. Zahlreiche Ergebnisse dieser Untersuchung stimmen mit der Auffassung von Theobald überein, vor allem die Überzeugung, dass Ignatios die *Pastoralbriefe* kannte und sich am *Corpus Pastorale* vor allem auch *literarisch* orientierte; vgl. mit Bezug auf Merz (2004) Theobald (2016) 299. 305 Anm. 199. 307. Zu Recht kritisiert er aber an Merz, dass sie keine Konsequenzen aus ihren Untersuchungsergebnissen gezogen hat, da die von ihr behauptete Authentizität der *Ignatianen* im Widerspruch zu ihren eigenen Ergebnissen stehe: vgl. Theobald (2016) 260 Anm. 55. 291 Anm. 154. 299–300. Zur aktuellen Debatte um die *Pastoralbriefe* vgl. den Forschungsbericht von Hans-Ulrich Weidemann in der Theologischen Rundschau (2016) 353–403.

¹⁶⁰ Theobald (2016) 36.

¹⁶¹ Vgl. Theobald (2016) 40.

¹⁶² Vgl. Theobald (2016) 40–42.

¹⁶³ Theobald (2016) 42; vgl. die Darstellung auf den Seiten 42–50.

¹⁶⁴ Theobald (2016) 43.

¹⁶⁵ Theobald (2016) 50–56.

¹⁶⁶ Theobald (2016) 57; vgl. Trummer (1981) 133.

sein Bild vom Wirken des ‚Paulus‘ und dem seiner beiden Mitarbeiter ‚Titus‘ und ‚Timotheus‘ in die Vorstellungswelt jener Briefsammlung eingeschrieben hat und es auch von hierher verstanden wissen will.¹⁶⁷

- (2) *Die Rezeption des Römerbriefes im Corpus Pastorale* kann sowohl formal, wie auch inhaltlich nachgewiesen werden:

Der Autor des Corpus Pastorale scheint seine Brieftrilogie mit Bedacht an den Römerbrief angeschlossen zu haben: Der Eröffnungsbrief schreibt das Präskript fort, der abschließende Brief lehnt sich an die briefliche Danksagung und das Exordium an. Obwohl der Autor vor allem an Fragen der Kirchenordnung interessiert ist, die bei Paulus selbst nur eine untergeordnete Rolle spielen, greift er auch auf seine großen theologischen Themen zurück, wie sie der Römerbrief entfaltet.¹⁶⁸

Allerdings sind die „tiefgreifenden Transformationen, die er dem paulinischen Erbe zuteilwerden lässt“, nicht zu übersehen.¹⁶⁹ Davon betroffen sind das Paulusbild selbst, das Gottesbild, die Christologie und die Soteriologie, wobei vor allem das Israel-Konzept des Prätextes transformiert wird:

Es lässt sich tatsächlich von einer *Israel-Vergessenheit* im Corpus Pastorale sprechen. Das Stichwort ‚Vergessenheit‘ ist angemessen, weil die in Augenschein genommenen Passagen keine gezielte oder ausdrückliche Abgrenzung vornehmen, auch – von Tit 1,10 einmal abgesehen – keine direkte Polemik betreiben, sondern eine Phase kirchlicher Entwicklung spiegeln, in der die ‚Nachbarn‘ im Glauben einfach aus dem Blickfeld geraten und es auch nicht mehr vordringlich scheint, sich ihnen gegenüber zu positionieren.¹⁷⁰

- (3) *Das Itinerar des Corpus Pastorale*. Die Abwesenheit Jerusalems im *Itinerar* der Briefe ist ebenso erstaunlich wie das „ganz auf Rom fokussierte Paulusbild des Corpus Pastorale“, das von den *Röm 15* vorgetragenen Reiseplänen des Paulus deutlich abweicht.¹⁷¹ Wie ist diese neue und dem Prätext des *Römerbriefes* widersprechende Orientierung zu erklären? Damit verbunden sind weitere Fragen: Welche zusätzlichen *Paulusbriefe* kannte der Autor des *Corpus Pastorale* und auf welche Weise hat er seine Briefe in die ihm vorliegende Sammlung von *Paulusbriefen* eingeschrieben? Theobald kommt in seiner Untersuchung zu folgenden Ergebnissen:

- (1) Der Autor hat das *Itinerar* seiner Brieftrilogie nicht, wie vielfach angenommen, einfach frei erfunden, sondern in die Welt der ihm vorgegebenen Paulusbriefsammlung eingezeichnet. Das sollte den Anspruch auf Echtheit der Trilogie stärken und war Teil seiner ‚Fälschungsstrategie‘.
 (2) Die ‚Erzählwelt‘ der Trilogie lässt sich nicht erschöpfend durch Rekurs auf die vorgegebene

¹⁶⁷ Theobald (2016) 59.

¹⁶⁸ Theobald (2016) 110–111.

¹⁶⁹ Theobald (2016) 111.

¹⁷⁰ Theobald (2016) 114. Zur Israelvergessenheit vgl. auch die Seiten 353–360.

¹⁷¹ Vgl. Theobald (2016) 118.

Paulusbriefsammlung erklären. Neben in Kleinasien lebendigen Personaltraditionen ist auch mit einem Hintergrundwissen um die zeitgenössische christliche ‚Landkarte‘ zu rechnen. Dies alles zusammen macht erst die Plausibilität der neu geschaffenen Briefe für ihre erste Leserschaft aus. (3) Die *Apostelgeschichte* gehört nicht zu dem Fundus, aus dem der Autor seine Pauluserinnerung schöpft, den *Römerbrief* kennt er nur in einer Kurzversion. Der Ausfall der *ApG* und insbesondere der Textstelle *Röm 15*, in der Paulus den Römern sein Vorhaben mitteilt, zuerst Jerusalem besuchen zu wollen, erklärt die Besonderheit, warum das *Itinerar der Brieftrilogie* von Ephesos aus *direkt nach Rom* verweist. Die ‚Jerusalem-Vergessenheit‘ der drei Briefe ist unter solchen Voraussetzungen nicht das Ergebnis einer gezielten Unterdrückung der für Paulus selbst so wichtigen Israel-Bezogenheit, sondern das Resultat textgeschichtlicher Umstände. (4) Die Paulusbriefsammlung, die der Autor des *Corpus Pastorale* zur Verfügung hatte, war von beachtlichem Umfang. Das spricht entschieden gegen eine Frühdatierung der drei Briefe in die 80er oder 90er Jahre oder um 100 n. Chr.¹⁷²

Diese *vor-pastorale* Sammlung der Paulusbriefe identifiziert Theobald mit der in Kleinasien verbreiteten *vormarkionitischen* Paulusausgabe.¹⁷³

- (4) Die ‚Apostolischen Väter‘ und das *Corpus Pastorale*. Um den *terminus ante quem* des *Corpus Pastorale* zu bestimmen, bezieht Theobald indirekte Zeugen wie den *ersten Clemensbrief*, die *Ignatianen* und den *Polykarpbrief* mit ein:

Welche Paulusbriefe kennen sie? Sind die Pastoralbriefe darunter? Wie sieht die Paulusbriefsammlung aus, die sie möglicherweise voraussetzen?¹⁷⁴

- (5) *Der erste Clemensbrief*. Das Ergebnis für *1Clem* (nach Theobald in die 90er Jahre des 1. Jhs. zu datieren) lautet: „Weil *1Clem* die Pastoralbriefe offensichtlich nicht kennt, kann er auch nicht als Beweis für ihre ‚Frühdatierung‘ vor 90 n. Chr. herangezogen werden“.¹⁷⁵ Über die Existenz einer in Rom oder Korinth vorliegenden Paulusbriefsammlung kann nichts Sicheres gesagt werden und auch nichts darüber, ob außer *Röm* und *1Kor* weitere Paulusbriefe vorhanden waren.¹⁷⁶

¹⁷² Theobald (2016) 212.

¹⁷³ Vgl. dazu Theobald (2016) 213–244 (= 7. Kapitel *Die frühe Geschichte der Paulusbriefsammlung und das Corpus Pastorale*). Das Verhältnis der *Pastoralbriefe* zu Markion selbst lässt sich nach Theobald nur indirekt bestimmen. Seiner Meinung nach reagieren die *Pastoralbriefe* nicht auf die Lehre Markions. Aber: „Beide fußen auf einer vergleichbaren (oder gar derselben) Paulusausgabe mit spezifisch heidenchristlichem Profil, mit der sie aber jeweils sehr unterschiedlich verfahren: Der eine – Markion – greift durch Kürzungen und Hinzufügungen in die paulinische Hinterlassenschaft ein, der andere erweitert sie gleich um drei Briefe. So unterschiedlich die Resultate ausfallen, der Umgang mit dem paulinischen Erbe ist in beiden Fällen gleich: nicht konservativ, sondern kreativ“ (a.a.O. 351–352).

¹⁷⁴ Theobald (2016) 245.

¹⁷⁵ Theobald (2016) 251.

¹⁷⁶ Vgl. Theobald (2016) 248–252.

- (6) *Die Ignatianen*. Die sieben Briefe des Ignatios waren nach Theobald von Anfang an als ein pseudepigraphisches *Corpus* konzipiert, das ursprünglich die Euseb'sche Briefakoluthie aufwies: IgnEph – IgnMagn – IgnTrall – IgnRom – IgnPhld – IgnSm – IgnPol. Dies ergebe sich aus der inneren Evidenz der Sammlung.¹⁷⁷ Die in den sieben Briefen erzählte Geschichte¹⁷⁸ des antiochenischen Bischofs zeichnet sich durch drei Leit motive aus: *Erstens* „das Thema *Gebet für die verwaiste Ekklesia in Syrien* und seine *Erfüllung*“, ¹⁷⁹ *zweitens* „die Deutung des Märtyrertods als ‚Ersatzleistung/Lösegeld‘ (ἀντίψυχον)“¹⁸⁰ und *drittens* „das Stichwort δεδεμένος = gefesselt, gebunden“.¹⁸¹

Es begegnet in allen sieben Briefen, zumeist gezielt an ihrem Anfang und Ende, und unterstreicht so rhetorisch eindrucksvoll die Szenerie des Itinerars: Der ‚gefesselte‘ Ignatius reist von Syrien nach Rom; Ziel ist die dortige Arena, in der er das Martyrium durch wilde Tiere erleiden wird.¹⁸²

Durch die zahlreichen Personalnotizen der Briefe, die sich auf Besucher, vor- und zurückeilende Boten, sonstige Mitarbeiter und eskortierende Sympathisanten beziehen, entsteht letztlich der Eindruck, „dass der Weg des syrischen Bischofs ins Martyrium in Wahrheit ein *Triumphzug* ist: Wohin der Bischof kommt, dort gibt er *Audienz*“.¹⁸³ In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, nach welchem Modell diese Reise inszeniert wurde. Einen Hinweis geben be-

177 Theobald (2016) 274–275 nennt drei Gründe: (1) „Die sechs *Gemeindebriefe* stehen voran, der Brief an einen *Einzelnen* – Polykarp von Smyrna – steht am Ende. Das entspricht dem Corpus Paulinum, das von den Pastoralbriefen und Phlm beschlossen wird.“ (2) Der Epheserbrief eröffnet als längster Brief die Sammlung. Dies entspricht einerseits dem politisch-kulturellen Rang der kleinasiatischen Metropole und andererseits dem ekklesiologischen Rang, da sich mit der Gemeinde von Ephesos „der Name des Apostels Paulus verbindet“, wie ja auch IgnEph 12,2 zu erkennen gibt. (3) Im Epheserbrief wird bereits zu Beginn (IgnEph 1,2) die Route des Gefangenentransportes von Syrien nach Rom *programmatisch* vorgestellt. „Der geographische Bogen, ‚von Syrien bis nach Rom‘ (Röm 5,1) wird im zentralen vierten Brief – dem an die Römer – ein weiteres Mal thematisiert, um im siebten – dem an Polykarp – Richtung Rom konkretisiert zu werden“. Insgesamt hält Theobald (2016) 275 fest: „Das Itinerar, dem die Briefe samt Personalnotizen in ihren Anfängen und Schlüssen folgen, bestätigt nicht nur den intratextuellen Zusammenhalt des *Corpus* allgemein, sondern auch konkret die euseb'sche Akoluthie.“

178 Die Tatsache, dass in den *Ignatianen* eine zusammenhängende Geschichte erzählt wird, spricht nach Theobald (2016) 276 Anm. 98 mit Verweis auf Lechner (1999) 56 „gegen die Annahme einer zufälligen Zusammenstellung ursprünglich eigenständiger Briefe“.

179 Vgl. Theobald (2016) 279–281.

180 Vgl. Theobald (2016) 281–283. Die ersten beiden Leit motive stammen traditions geschichtlich, wie Theobald zu Recht feststellt, aus dem 4. *Makkabäerbuch*. Zum zweiten Motiv vgl. auch Kirk (2013) 66–88, der sich gegen die Deutung des ignatianischen Selbstopfers als Sühnetod wendet – eine Auffassung wie sie etwa auch von Brent vertreten wird.

181 Vgl. Theobald (2016) 283–286.

182 Theobald (2016) 283–284.

183 Theobald (2016) 285.

reits die „zahlreichen Paulus-Reminiszenzen der Briefe“, wie etwa das Leitmotiv des Gefesseltseins.¹⁸⁴ Ignatios verweist aber auch IgnEph 12,2 explizit auf sein martyriologisches Modell:

Πάροδος ἔστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιωμακαρίστου οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὐρεθῆναι, ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.¹⁸⁵

Dazu Theobald:

Auffällig ist die Rede von den *Ephesern* als ‚Durchgangspunkt (πάροδος) für diejenigen, die zu Gott befördert werden‘, Paulus und jetzt Ignatius. Diese schon in der Übersetzung umstrittene Wendung lässt sich zwar nicht mit der Apostelgeschichte und dem tatsächlichen Reiseverlauf des Apostels in Einklang bringen – die letzte Begegnung mit den Ephesern fand in Milet statt, wo Paulus die Presbyter der Gemeinde empfing (Apg 20,15f.17–38) –, aber sie stimmt mit dem Itinerar des Corpus Pastorale (Ephesos – Rom) und dem der Paulusakten überein. Allen dreien zufolge reist Paulus auf dem Landweg durch Kleinasien und Makedonien auf der Via Egnatia bzw. durch Epirus nach Rom.¹⁸⁶

Damit gewinnt die *Paulus-Mimesis* der Ignatios-Reise auch geographische Konturen. Darüber hinaus gibt es aber noch zahlreiche weitere Aspekte, die das *mimetische* Verhältnis des Ignatios zu Paulus betreffen und letztlich auch die besondere Autorität des Ignatios begründen. Wie die Textstellen IgnEph 3,1–2, IgnTrall 3,3 und IgnRöm 4,1.3 zeigen, verwendet der syrische Bischof zwar „einen brieflichen Redemodus – παρακαλεῖν bzw. παραινεῖν –, der sich markant vom apostolischen ‚Befehlen (διατάσσεσθαι)‘ unterscheidet“, Ignatios gewinnt aber dennoch an Autorität, da er mit seiner Unterordnung unter die Apostel gewissermaßen „in ihren Bannkreis“ eintritt.¹⁸⁷ Wichtiger noch ist aber folgender Aspekt:

Mehrfach überträgt er zudem mit 1Kor 15,8–10 (vgl. Eph 3,8) einen markanten Zug der Paulusbiographie auf sich selbst, und zwar dort, wo er die Ekklesien um ihr Gebet für seine Ekklesia in Antiochia bittet (Eph 21,2; Magn 14; Trall 13,1; Röm 9,2) bzw. bei Feststellung der Erhörung ihres Gebets (Sm 11,1).¹⁸⁸

¹⁸⁴ Theobald (2016) 286.

¹⁸⁵ „Ihr seid Durchgangspunkt für die, die zu Gott befördert werden, Miteingeweihte von Paulus, des Geheiligten, des Wohlbezeugten, Preiswürdigen, – in dessen Spuren ich erfunden werden möge, wenn ich zu Gott gelange – der in jedem Brief euer gedenkt in Christus Jesus“. Übers.: Theobald (2016) 287.

¹⁸⁶ Theobald (2016) 287–288. Zu den Paulusakten vgl. Theobald (2016) 333–348 (= Kapitel 9 Der Weg des Apostels nach den Paulusakten – eine erstaunliche Parallele zum Itinerar des Corpus Pastorale).

¹⁸⁷ Theobald (2016) 291.

¹⁸⁸ Theobald (2016) 291.

Nach Theobald haben die *ignatianischen Demutsbezeugungen* folgende Funktion:

Wie Paulus im Kreis der Apostel eine Außenseiterposition einnimmt, so versteht sich auch Ignatius von Antiochien als ‚Unwürdiger‘ oder ‚Letzter‘. Fernab von psychologisierenden oder biographischen Ausdeutungen des Topos dient dieser im ignatianischen Corpus dazu, den Episkopos auf der Linie der Weisung Jesu als vorbildlich ‚Letzten‘ oder ‚Diener‘ aller in der Ekklesia zu porträtieren.¹⁸⁹

Mit Merz sieht auch Theobald die eigentliche Legitimierung ignatianischer Autorität in der Selbststilisierung des Ignatios als Märtyrer.¹⁹⁰ Ebenso wie Merz kommt Theobald schließlich zu dem Ergebnis, dass Ignatios sowohl formal als auch inhaltlich „Paulus als Briefschreiber“¹⁹¹ imitiert hat, und zwar unter Einschluss der Pastoralbriefe:

Über den Umfang des vom Autor der Ignatianen benutzten Corpus Paulinum lässt sich soviel sagen, dass es möglicherweise bereits die bekannten 13 Briefe enthielt, auch wenn Kol, 1Thess und 2Thess keine Spuren hinterlassen haben. *Der Einbezug der Past zeigt das fortgeschrittene Stadium der Sammlung an, was zur rekonstruierbaren Abfassungszeit der Briefe bei pseudepigraphem Ursprung passt.*¹⁹²

Als Abfassungszeit der *Ignatianen* gibt Theobald wie nahezu alle Vertreter der Fälschungshypothese die 60er oder 70er Jahre des 2. Jhs. an.¹⁹³ Zum Abfassungsort äußert sich Theobald zurückhaltend. Er schließt sich zwar der These von

189 Theobald (2016) 294.

190 Vgl. Theobald (2016) 295 und Merz (2004) 153. Zur Martyriologie der *Ignatianen* vgl. auch nochmals (gegen Brent) Dehandschutter (2010) 93–94: “However, we have held (and still hold) the opinion that Ignatius’ concept of martyrdom is more conducive to an argument about the Christian meaning of voluntary death as it developed from the second half of the second century onwards. It is important to realise in the first place that evidence of Christian ‘martyrdom’ and reflection on it is rather faint before 150 AD. The problem of course is that if we ‘lose’ the Ignatian Letters also for this matter, because of a later date (!), there is left almost nothing essential (and, according to several scholars, this is an idea difficult to digest.” Zum textkritischen Problem, ob Ignatios in IgnEph 1,2 „das Wort *μαρτύριον* im technischen (sonst erst nach 150 belegbaren) Sinn verwendet hat“ vgl. Hübner (1997) 50–51 (Zitat a.a.O. 51), Barnes (2008) 128–130 und Zwierlein (2010) 185–187.

191 Merz (2004) 213; vgl. Theobald (2016) 308.

192 Theobald (2016) 308–309.

193 Theobald (2016) 371; vgl. außerdem a.a.O. 312–313: „Die ignatianische Briefsammlung kann mit ihrem fingierten Brief an Polykarp erst nach dessen Martyrium entstanden sein, das wahrscheinlich auf 156 n. Chr. zu datieren ist. Ihr *terminus ante quem* ist Irenäus, der im 5. und letzten Buch von *Adversus haereses*, das vielleicht um 185 n. Chr. entstand, aus dem Römerbrief des Ignatius zitiert, ohne freilich dessen Namen zu nennen. Beide Eckdaten führen in die Zeit vor der Durchsetzung des Monepiskopats in Rom unter Viktor, also in die Jahre, die mit den Namen *Soter* und *Eleutherus* verbunden sind.“ Die späteste Datierung findet man aktuell bei Zwierlein (2014) 349, der die „frühen 180er Jahre“ angibt. Dies hängt wohl auch mit seiner alternativen Berechnung des Todesdatums Polykarps zusammen, der nach Zwierlein (2014) 1–36 nicht schon 157 n. Chr., sondern erst zwischen 161 und 168 n. Chr. als Märtyrer gestorben sein dürfte.

Schmithals an, dass die *Ignatianen* verfasst wurden, um für die Einführung des Monepiskopats in Rom zu werben,¹⁹⁴ äußert sich aber zurückhaltend zu der von Schmithals vertretenen Auffassung, die Briefe seien in Rom und nicht in Kleinasien entstanden.¹⁹⁵

Das ignatianische Briefcorpus hat also von seiner Pragmatik her zweifellos einen Rom-Bezug. Seine durchgängige Orientierung an Smyrna, der Ekklesia Polykarps, von wo aus „Ignatius“ seine ersten vier Briefe schreibt und wohin er seine letzten beiden adressiert, besitzt für die Konstruktion des Corpus aber gleichfalls eine wichtige Rolle.¹⁹⁶

- (7) *Der Brief des Polykarp nach Philippi*. Theobald schließt sich insgesamt der *Interpolationshypothese* an, wie sie von mir im Anschluss an Joly ausgearbeitet wurde.¹⁹⁷ Außerdem geht er mit Merz davon aus, dass in Polykarps *Philippbrief* neben

194 Vgl. Theobald (2006) 309–314. Theobalds Idee, die ignatianischen Ausführungen zum Sabbat und zum Herrentag (vgl. IgnMagn 8,1–10,3) im Kontext des kleinasiatisch-römischen Osterfeststreites zu lesen, ist sehr interessant, müsste aber noch ausführlicher begründet werden (vgl. Seite 313).

195 Gegen die von Schmithals (2009) 195–203 vorgetragene *Romthese* kann man mehrere Argumente anführen: *Erstens* wäre es äußerst ungeschickt, für die Einführung des Monepiskopates in Rom Briefe zu fingieren, in denen die von Bischöfen geleiteten Gemeinden der Asia durch die Provokation von Irrlehrern – dies ist deutlich zwischen den Zeilen zu lesen – in eine Krise geraten sind. Welchen Gewinn sollte die römische Gemeinde von solchen Gemeindeleitern haben? *Zweitens* konzentriert sich das gesamte Geschehen der Briefe auf kleinasiatische Gemeinden. Hier ist das Problem zu suchen, nicht in Rom. *Drittens* lässt sich die Sonderstellung des Römerbriefes nicht mit der *Verschwörungstheorie* erklären, dass der Brief „die in Wahrheit bestehende enge Beziehung des Verfassers zu Rom“ kaschieren sollte (vgl. a.a.O. 198). Der *Römerbrief* hat m. E. eine dramaturgische Funktion innerhalb des *ignatianischen Briefromans*: Das Motiv von der befürchteten Intervention der Römer zugunsten der Freilassung des Ignatios (vgl. z. B. IgnRom 1,2 und 2,1) entspricht nämlich der Dramaturgie griechischer Romane, in denen das heroische Liebespaar durch Schicksalsfügungen, wie etwa die typische Piraten-Entführung, zunächst voneinander getrennt wird, um sich schließlich im *Happyend* wieder zu vereinen. Der *Römerbrief* mit seinen martialischen Martyriumsvisionen, der Sehnsucht seines Helden nach Christus und der Befürchtung, das *Happyend* könnte durch Fremdeinwirkung verhindert werden, entspricht vollkommen dem Gefährdungsschema der griechischen Romane und imitiert auch die leidenschaftliche Grundstimmung solcher Texte. Insofern ist der *Römerbrief* (im Kontext der *Ignatianen*) als *chronotopische* Variante des *abenteuerlichen Prüfungsromans* zu lesen: vgl. dazu Bachtin (2008) 7–36; zum Handlungsschema vgl. Holzberg (1986) 7–33. Zudem wird durch den *Römerbrief* eine für *Briefromane* typische „Struktursymmetrie“ erzeugt, d. h. eine symmetrische Aufteilung in „Briefblöcke“ (vgl. in den *Ignatianen* das Strukturschema 3–1–3); zur *Struktursymmetrie* der paganen Briefromane vgl. Holzberg (1994) 50. *Viertens* geht diese These, davon aus, dass es um 170 n. Chr. in Rom tatsächlich keine monepiskopalen Strukturen gegeben habe. Das ist aber keineswegs sicher, zumal in der Regel der ignatianische *Römerbrief* zur Begründung dieser Auffassung herangezogen wird. Wenn man beweisen möchte, dass das *Corpus Ignatianum* konzipiert wurde, um für die Einführung des Monepiskopates in Rom zu werben, sollte man den *Römerbrief* aus methodischen Gründen ignorieren. Zur *Romthese* vgl. in diesem Band auch den Beitrag von Ferdinand R. Prostmeier.

196 Theobald (2016) 313–314.

197 Vgl. Lechner (1999) 6–65, sowie Theobald (2016) 314–325. 330–331.

den zahlreichen Bezügen auf das *Corpus Paulinum* intertextuelle Verweise auf *1Tim* wie auch *2Tim* nachzuweisen sind, was wiederum eine Kenntnis der *Pastoralbriefe* in der Gemeinde von Philippi nahelegt.¹⁹⁸ Mit Bezug auf meine These, dass Polykarps Ausführungen zur Gerechtigkeit *antimarkionitisch* zu lesen sind, datiert Theobald den Philipperbrief in die Jahre zwischen 144 (Trennung Markions von der römischen Gemeinde) und 156 (vermutliches Todesjahr Polykarps).¹⁹⁹ Dies bedeutet insgesamt, dass die *Pastoralbriefe* neu zu datieren sind.²⁰⁰ Es

ergibt sich für die Datierung der Pastoralbriefe ein Zeitraum zwischen dem Anfang der 20er Jahre (vor-markionitische / vor-pastorale Paulusausgabe als *terminus a quo*) und der Mitte des 2. Jahrhunderts (Polyk als *terminus ante quem*). Dabei muss die zeitliche Distanz zwischen den Pastoralbriefen und dem Polykarpbrief nicht allzu groß sein. Wie Polyk, so dürften auch die Past in Kleinasien (näherhin Ephesus) ihre Heimat haben. Auch wenn sich die beiden *termini* nicht präzise bestimmen lassen, sondern Raum nach oben oder unten lassen, dürfte das Zeitfenster für die Pastoralbriefe doch deutlich sein: Es ist das zweite Viertel des 2. Jahrhunderts.²⁰¹

- (8) *Das Corpus Pastorale in der „Verfassungsgeschichte“ der frühen Kirche.* Folgende verfassungsgeschichtliche Skizze lässt sich nach Theobald abschließend entwerfen: Am Ende einer ersten Entwicklungsphase, in der „das kollektive Modell der presbyterialen Ordnung als Ist-Zustand“ aller Gemeinden vorausgesetzt werden kann, zeigen sich in den *Pastoralbriefen* „die ersten vorsichtigen Tendenzen zum Monepiskopat“.²⁰² Polykarp kann in diesem verfassungsgeschichtlichen Kontext als Übergangsgestalt bezeichnet werden:

Kennt Polykarp, wie oben nachgewiesen wurde, die Pastoralbriefe, dann fügt er sich mit seinem Leitungsprofil eines *primus inter pares* im Kreis der Presbyter ausgezeichnet in die Entwicklungsrichtung ein, die diese angestoßen haben. Er nimmt sie auf und spiegelt sie wieder am Übergang zum Monepiskopat, der in seiner Figur erste deutliche Konturen gewinnt.²⁰³

Die *Ignatianen* bezeugen anschließend, d. h. in den 60er oder 70er Jahren, die Existenz des Monepiskopats in Kleinasien und markieren damit

eine wichtige Etappenzäsur. Auch sie setzen die Pastoralbriefe voraus, benutzen sie und zeigen, in welcher Richtung sie zu deuten und – im Sinne des Apostels ‚Paulus‘ – zu verwirklichen sind.²⁰⁴

¹⁹⁸ Vgl. Theobald (2016) 326–328 und Merz (2004) 123–127.

¹⁹⁹ Vgl. Theobald (2016) 328–330.

²⁰⁰ Zu den unterschiedlichen Datierungsversuchen vgl. Theobald (2016) 349 Anm. 1.

²⁰¹ Theobald (2016) 331.

²⁰² Theobald (2016) 368–369.

²⁰³ Theobald (2016) 371.

²⁰⁴ Theobald (2016) 371.

Durch diesen Entwurf Theobalds fügen sich die *Pastoralbriefe*, die Figur Polykarps und die *Ignatianen* geradezu ideal in die kirchen- und theologiegeschichtliche Entwicklung des 2. Jhs. ein, ohne neue Anachronismen oder andere Schwierigkeiten zu erzeugen, sieht man einmal von dem Problem ab, dass sich der Monepiskopat in den Gemeinden nur langsam als Modell durchsetzen konnte.²⁰⁵

In diesem Zusammenhang ist (mit Zwierlein und Theobald) ausdrücklich zu betonen, dass die amtstheologische Entwicklungsstufe, die von den *Ignatianen* bezeugt wird, noch nicht die Idee einer episkopalen bzw. apostolischen Sukzession voraussetzt. Insofern ist Brents Feststellung, Ignatios würde *διαδοχή* im Sinne eines Hegesipp oder Irenäus kennen, durchaus zutreffend.²⁰⁶ Aus dieser Tatsache kann man aber kein Argument gegen eine Datierung der *Ignatianen* um 170 n. Chr. konstruieren, da ja die *antignostischen Sukzessionskonzepte* erst im letzten Viertel des 2. Jhs. entstanden sind.²⁰⁷

Theobalds Spurensuche zeigt jedenfalls eindrucksvoll, wie harmonisch sich die amtstheologischen Entwicklungsstufen miteinander verbinden lassen, wenn man von einer vernünftigen und wissenschaftlich abgesicherten Chronologie ausgeht und den frühchristlichen *discourse about leadership* unvoreingenommen analysiert.²⁰⁸ Außerdem bietet Theobalds Darstellung den Vorteil, dass zahlreiche Motive und Themen der *Ignatianen*, die von Brent *primär* mit dem *language game* der Zweiten Sophistik verknüpft wurden, nun *vorrangig* als bewusste *Paulus-Mimesis* interpretiert werden können.²⁰⁹

Dennoch ist anzumerken, dass die von Theobald rekonstruierte Verfassungsgeschichte der frühen Kirche, die vor allem *innerkirchliche* Prozesse beschreibt, noch mit den *kulturgeschichtlichen* Daten der Zweiten Sophistik in Korrelation zu setzen wäre, um ein komplexeres Bild von den *Ignatianen* und den christlichen Gemeinden in der Asia zu gewinnen. Man müsste beispielsweise untersuchen, wie die von Theobald beschriebene *Paulus-Mimesis* des Ignatios *kulturgeschichtlich* zu beurteilen ist, da *mimetische Strategien* in der Zeit der Zweiten Sophistik zu den charakteristischen Elementen sophistischer Selbstdarstellung zählen. Außerdem müsste man das *ignatianische Briefcorpus* gattungsspezifisch als christliche Variante des

205 Vgl. Hübner (1987) 78–79: „Für dessen Ausbildung (des Monepiskopats TL) steht demnach eine Zeitspanne zur Verfügung, die dem in den vorgestellten Quellen erkennbaren langsamen Gang der Entwicklung der Gemeindeorganisation angemessen ist. Institutionen sind zählebig, sie fallen am wenigsten vom Himmel, nur durch eine Revolution hätte die überall vorhandene kollegiale Gemeindeleitung so früh und so schlagartig durch die monepiskopale ersetzt werden können. Von einer derartigen Revolution aber ist in der Alten Kirche und auch bei Ignatius nichts zu hören.“

206 Vgl. Brent (2006a) 26. 312.

207 Vgl. dazu die interessante kulturgeschichtliche Darstellung von Eshleman (2012) 213–258. Außerdem Zwierlein (2010) 166–169, ders. (2014) 381 mit Anm. 10 und Theobald (2016) 296 Anm. 165.

208 Dehandschutter (2010) 93.

209 Vgl. Theobald (2016) 286–309.

griechischen Briefromans analysieren.²¹⁰ Zusätzlich wäre zu berücksichtigen, dass die in der Welt der Zweiten Sophistik florierende Textproduktion *pseudepigraphischer Briefe und Briefcorpora* den Verfasser der *Ignatianen* nicht unwesentlich beeinflusst haben dürfte.²¹¹ Außerdem müsste man die Briefe mit Texten der Zweiten Sophistik vergleichen, die tatsächlich in der *Zeit des Ignatios* (also in der 2. Hälfte des 2. Jhs.) publiziert wurden. Dies ist deshalb zu fordern, weil nur in gewissen chronologischen Grenzen intertextuelle Anspielungen auf die zeitgenössische Kultur sinnvoll sind, sieht man einmal von *Allusionen* auf den *zeitlosen* Bildungskanon der Zweiten Sophistik ab. Dieser Bildungskanon, der vor allem die attische Kultur des 5. und 4. Jhs. v. Chr. umfasste und gewissermaßen das *Herzstück* der Zweiten Sophistik bildete, konnte freilich von den Christen nur sehr bedingt als Modell akzeptiert werden. Insofern müsste man speziell danach fragen, ob in den *Ignatianen* überhaupt eine Affinität zur *griechischen Klassik*, d. h. zum maßgeblichen Referenzsystem *sophistischer Mimesis* nachweisbar ist. Schließlich wäre noch zu untersuchen, wie die *gnostische Theologie* und die *antignostische Polemik* des frühen Christentums kulturgeschichtlich einzuordnen sind.²¹²

Das Projekt *Ignatios von Antiochia und die Zweite Sophistik* ist also noch längst nicht abgeschlossen. Brents Monographie war sicherlich eine Pionierarbeit, hat aber aus den bereits genannten Gründen das Thema nur unbefriedigend behandelt. Zukünftige Studien zu den *Ignatianen* müssten sich jedenfalls wesentlich intensiver mit der vielfältigen Kultur der Zweiten Sophistik auseinandersetzen, um diesem anspruchsvollen Thema gerecht zu werden. Vielleicht wird es dann möglich sein, das ignatianische Dossier durch ein *kulturgeschichtliches supplementum* sinnvoll zu ergänzen.

Literaturverzeichnis

- Aland (2014): Barbara Aland, *Die Gnosis*, Reclams Universal-Bibliothek 19210, Stuttgart.
 Bachtin (2014): Michail M. Bachtin, *Chronotopos*. Aus dem Russischen von Michael Dewey, stw 1879, Berlin (3. Aufl.).
 Barnes (2008): Timothy D. Barnes, „The Date of Ignatius“, *ET* 120, 119–130.
 Baumbach u. Möllendorff (2017): Manuel Baumbach u. Peter von Möllendorff, *Ein literarischer Prometheus. Lukian aus Samosata und die Zweite Sophistik*. Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft, Heidelberg.

²¹⁰ Vgl. Anm. 93.

²¹¹ Vgl. Rosenmeyer (2006) 133–338, Luchner (2009) 233–266, Glaser (2009) 267–294 und die zahlreichen Beiträge in Hodkinson u. a. (2013). Zu beachten sind in diesem Zusammenhang selbstverständlich auch die komplexen Fiktionalitätsdiskurse der Zweiten Sophistik: vgl. dazu Ni Mheallaigh (2014).

²¹² Dass sich z. B. der Valentinianer Markos als gnostischer *Performance-Künstler* in der Welt der Zweiten Sophistik heimisch gefühlt haben dürfte, kann nicht bezweifelt werden. Vgl. Förster (1999) 410–419, der zwar nicht explizit auf die Zweite Sophistik eingeht, aber glänzend veranschaulicht, worin die Attraktivität der markosischen Gnosis bestand.

- Borg (2004): Barbara E. Borg (Hg.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*. MST 2, Berlin u. New York.
- Bracht (2011): Katharina Bracht, Rez.: Brent (2006a), *ZAC* 14, 652–654.
- Brent (1998): Allen Brent, „Ignatius of Antioch and the Imperial Cult“, *VigChr* 49, 111–138.
- Brent (1999): Allen Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order*. SVigChr 45, Leiden.
- Brent (2005): Allen Brent, „Ignatius and Polycarp: The Transformation of New Testament Traditions in the Context of Mystery Cults“, Andrew F. Gregory u. Christopher M. Tuckett (Hgg.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford u. New York, 325–349.
- Brent (2006a): Allen Brent, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture*. STAC 36, Tübingen.
- Brent (2006b): Allen Brent, „Ignatius’ Pagan background in Second Century Asia Minor“, *ZAC* 10 (2006) 207–232.
- Brent (2007): Allen Brent, *Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*, London.
- Chiapparini (2012): Giuliano Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico. Il Valentinianesimo della „Grande Notizia“ di Ireneo di Lione: Fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 126, Milano.
- Chiapparini (2013): Giuliano Chiapparini, „Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome around the Middle of the Second Century“, *ZAC* 18, 95–119.
- Dehandschutter (2010): Boudewijn Dehandschutter, Rez.: Brent (2006a), *VigChr* 64, 89–104.
- Den Dulk u. Langford (2014): Matthijs Den Dulk u. Andrew M. Langford, „Polycarp and Polemo: Christianity at the Center of the Second Sophistic“, Thomas R. Blanton IV u. a. (Hgg.), *The History of Religions School Today. Essays on the New Testament and Related Ancient Mediterranean Texts*. WUNT 340, Tübingen, 211–240.
- Drake (2001): H.A. Drake, Rez.: Brent (1999), *J ECS* 9, 403–414.
- Dunderberg (2008): Ismo Dunderberg, *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York.
- Edwards (2008): M.J. Edwards, Rez.: Brent (2006a), *JEH* 59, 86–87.
- Eshleman (2012): Kendra Eshleman, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire. Sophists, Philosophers, and Christians*. Greek Culture in the Roman World, Cambridge.
- Förster (1999): Niclas Förster, Marcus Magus. *Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*. WUNT 114, Tübingen.
- Foster (2006a): Paul Foster, „The Epistles of Ignatius of Antioch (Part 1)“, *ET* 117, 487–495.
- Foster (2006b): Paul Foster, „The Epistles of Ignatius of Antioch (Part 2)“, *ET* 118, 2–11.
- Glaser (2009): Timo Glaser, „Erzählung im Fragment. Ein narratologischer Ansatz zur Auslegung pseudepigraphischer Briefbücher“, Jörg Frey u. a. (Hgg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*. WUNT 246, Tübingen, 267–294.
- Greschat (2002): Katharina Greschat, Rez.: Lechner (1999), *ZKG* 113, 257–260.
- Hall (2008): Stuart G. Hall, Rez.: Brent (2007), *JThS* 59, 331–333.
- Hansen (2005): Dirk Uwe Hansen, „Lukians Peregrinos: Zwei Inszenierungen eines Selbstmordes“, Pilhofer u. a. (2005) 129–150.
- Harland (2003): Philip A. Harland, „Christ-Bearers and Fellow-Initiates: Local Cultural Life and Christian Identity in Ignatius’ Letters“, *J ECS* 11, 481–499.
- Hodkinson u. a. (2013): Owen Hodkinson u. a. (Hgg.), *Epistolary Narratives in Ancient Greek Literature*. Mn.S 359, Leiden u. Boston.
- Holzberg (1986): Niklas Holzberg, *Der antike Roman. Eine Einführung*, München u. Zürich.
- Holzberg (1994): Niklas Holzberg, „Der griechische Briefroman. Versuch einer Gattungstypologie“, ders. (Hg.), *Der griechische Briefroman. Gattungstypologie und Textanalyse*. CM 8, Tübingen, 1–52.

- Hübner (1987): Reinhard M. Hübner, „Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche“, Albert Rauch u. Paul Imhof (Hgg.), *Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat* (Regensburger Ökumenisches Symposion 1985). Koin. 4, Aschaffenburg, 45–89.
- Hübner (1997): Reinhard M. Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 44–72.
- Hübner (1999): Reinhard M. Hübner, *Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Markus Vinzent*, SVigChr 50, Leiden u. a.
- Hübner (2017): Reinhard M. Hübner, *Kirche und Dogma im Werden. Aufsätze zur Geschichte und Theologie des frühen Christentums*. Herausgegeben von Roland Kany. STAC 108, Tübingen.
- Joly (1979): Robert Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Brüssel.
- Kirk (2013): Alexander N. Kirk, „Ignatius' Statements of Self-Sacrifice: Intimations of an Atoning Death or Expressions of Exemplary Suffering?“, *JThS* 64, 66–88.
- Lechner (1999): Thomas Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. SVigChr 47, Leiden u. a.
- Lechner (2010): Thomas Lechner, „Süße Lust des Logos. Die Vorrede zum Protreptikos des Clemens von Alexandrien und die *prolaliai* der Zweiten Sophistik“, Ferdinand R. Prostmeier u. Horacio E. Lona (Hgg.), *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*. MST 31, Berlin u. New York, 149–205.
- Lechner (2011): Thomas Lechner, „Very sophisticated? Mission und Ausbreitung des Christentums in der Welt der Zweiten Sophistik“, *Millennium* 8, 51–86.
- Lechner (2016): Thomas Lechner, „Bittersüße Pfeile. Protreptische Rhetorik und platonische Philosophie in Lukians Nigrinus (2. Teil)“, *Millennium* 13, 67–140.
- Lieu (2016): Judith M. Lieu, „Letters and the Topography of Early Christianity“, *NTS* 62, 167–182.
- Lindemann (2002): Andreas Lindemann, Rez.: Lechner (1999), *ZAC* 6, 157–161.
- Löhr (2009): Hermut Löhr, „Die Briefe des Ignatius von Antiochien“, Wilhelm Pratscher (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 104–129.
- Lona (2008): Horacio E. Lona, Rez.: Brent (2006a), *ThLZ* 133, 56–58.
- Luchner (2009): Katharina Luchner, „Pseudepigraphie und antike Briefromane“, Jörg Frey u. a. (Hgg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*. WUNT 246, Tübingen, 233–266.
- Maier (2010): Harry O. Maier, Rez.: Brent (2007), *CHR* 96, 316–318.
- Markschies (2000): Christoph Markschies, „New Research on Ptolemaeus Gnosticus“, *ZAC* 4, 225–254.
- Markschies (2013): Christoph Markschies, „'Radical Diversity'? Ein Gespräch mit Larry Hurtado über verschiedene Formen der Christusverehrung im Zweiten Jahrhundert“, Cilliers Breytenbach u. Jörg Frey (Hgg.), *Reflections on the Early Christian History of Religion*. Ancient Judaism and Early Christianity 81, Leiden u. Boston, 195–210.
- Merz (2004): Annette Merz, *Die fiktive Selbstauslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*. NTOA 52, Göttingen.
- Meunier (2002): Bernard Meunier, Rez.: Lechner (1999), *RSPTh* 86, 499–529.
- Möllendorff (2011): Peter von Möllendorff, „Soweit meine offenen Worte an dich ... 'Form und Funktion von Polemik in den Schriften des Lukian von Samosata', Oda Wischmeyer u. Lorenzo Scornaienchi (Hgg.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte*. BZNW 170, Berlin u. New York, 55–75.
- Moss (2010): Candida R. Moss, „On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity“, *Early Christianity* 1, 539–574.
- Nasrallah (2005): Laura Nasrallah, „Mapping the World: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic“, *HTR* 98, 283–314.

- Ní Mheallaigh (2014): Karen Ní Mheallaigh, *Reading Fiction with Lucian. Fakes, Freaks and Hyperreality*. Greek Culture in the Roman World, Cambridge.
- Paget (2008): James Carleton Paget, Rez.: Brent (2007), *ThLZ* 133, 932–935.
- Pilhofer u. a. (2005): *Lukian. Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*, hg., übers. und mit Beiträgen versehen von Peter Pilhofer, Manuel Baumbach, Jens Gerlach u. Dirk Uwe Hansen. SAPERE IX, Darmstadt.
- Pouderon (2007): Bernard Pouderon, Rez.: Brent (2006a), *RHPR* 87, 348–349.
- Proctor (2013): Travis W. Proctor, „Bodiless Docetists and the Daimonic Jesus: Daimonological Discourse and Anti-Docetic Polemic in Ignatius' Letter to the Smyrnaeans“, *ARL* 14, 183–204.
- Rogers (2012): Maclean Guy Rogers, *The Mysteries of Artemis of Ephesos. Cult, Polis, and Change in the Graeco-Roman World*, New Haven, Conn.
- Rosenmeyer (2006): Patricia A. Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions. The Letter in Greek Literature*, Cambridge.
- Schmithals (2009): Walter Schmithals, „Zu Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 13, 181–203.
- Schmitz (1997): Thomas Schmitz, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der Zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. Zet. 97, München.
- Schoedel (1990): William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, München (aus dem amerikanischen Englisch übers. von Gisela Koester).
- Schoedel (1993): „Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch“, *ANRW* II, 27, 1, Berlin u. New York, 272–358.
- Theobald (2016): Michael Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe*. SBS 229, Stuttgart.
- Thomassen (2008): Einar Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the ‚Valentinians‘*, Leiden u. Boston.
- Trummer (1981): Peter Trummer, „Corpus Paulinum – Corpus Pastorale“, Karl Kertelge (Hg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*. QD 89, Freiburg/Br. u. a., 122–145.
- Vinzent (1999): Markus Vinzent, „Ich bin kein körperloses Geistwesen“. Zum Verhältnis von κήρυγμα Πέτρου, „Doctrina Petri“, διδασκαλία Πέτρου und IgnSm 3“, Hübner (1999) 241–286.
- Waldner (2006): Katharina Waldner, „Ignatius' Reise von Antiochia nach Rom: Zentralität und lokale Vernetzung im christlichen Diskurs des 2. Jahrhunderts“, Hubert Cancik u. a. (Hgg.), *Zentralität und Religion. Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum*, Tübingen, 95–121.
- Weidemann (2016): Hans-Ulrich Weidemann, „Die Pastoralbriefe“, *ThR* 81, 353–403.
- Whitmarsh (2005): Tim Whitmarsh, *The Second Sophistic*. GaR 35, Cambridge.
- Zwierlein (2010): Otto Zwierlein, *Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*. UALG 96, Berlin u. New York (2. durchgesehene und ergänzte Aufl.).
- Zwierlein (2014): *Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum. Bd. 2: Textgeschichte und Rekonstruktion. Polykarp, Ignatius und der Redaktor Ps.-Pionius*. UALG 116, Berlin u. Boston 2014.

Josef Lössl

Die Motive Reden, Schweigen und Hören als Mittel brieflicher Kommunikation

Ihre Thematisierung in den Ignatianen

Abstract: Based on the assumption that the middle recension of the Ignatian Corpus is pseudepigraphic, written and designed probably ca. 170 in Rome or Asia Minor as an integral collection of seven letters, this chapter identifies and discusses the literary themes – spread across the collection – of “speaking”, “being silent” and “listening” as motifs designed to help drive the rhetorical purpose of the letters, that is the author’s exhortation to his addressees regarding what he considers to be the true doctrine (γνώμη), the rejection of false teachings, the authority of the single ἐπίσκοπος and the meaning of martyrdom. The chapter concludes with some observations regarding the reception of the letter corpus, beginning with Irenaeus adv. haer. 5.28.4.

Seit der Auffindung des *Corpus Ignatianum* im 15. Jahrhundert sind „Zweifel an Ursprünglichkeit und Echtheit der Briefe Signum der Ignatianen-Forschung“¹, so Ferdinand Prostmeier, dem die folgenden Ausführungen gewidmet sein sollen, im Lemma „Ignatius von Antiochia“ in der dritten Auflage des Lexikons der antiken christlichen Literatur. Bezeugt wurden sieben Briefe des Ignatios, der Bischof von Antiochia² gewesen und unter Kaiser Trajan das Martyrium erlitten haben soll,³ zwar bereits von Eusebius, u. a. in seiner Kirchengeschichte.⁴ Die erstmals 1498 zunächst unvollständig, 1536 vollständig gedruckte „längere Rezension“ enthielt jedoch mehr als sieben Briefe,⁵ von denen einige offensichtlich nicht aus dem 2. Jahrhundert

1 Prostmeier (2002) 347. Der Text der Ignatios-Briefe wird im folgenden nach Ehrman (2003) 201–321 zitiert.

2 Bzw. (nach IgnRom 2,2) „Bischof von Syria“ (ἐπίσκοπος Συρίας); s. Rius-Camps (1995), diskutiert bei Prostmeier (2002) 347; Brent (2009) 100–109; Theobald (2016) 294.

3 Vgl. Eus., Hier. chron. an. 68 (GCS 24; Eusebius 7, 186.16–17): Antiochiaie secundus episcopus ordinatur Ignatius; an. 108 (ebd. 194.2.24): Ignatius quoque antiochenae ecclesiae episcopus Romam perductus bestiis traditur; post quem tertius constituitur episcopus Heron; ausführlich zu den Angaben bei Eusebius, Lechner (1999) 75–115.

4 Eus., hist. eccl. 3,36,3–15. Nach Eusebius schrieb Ignatios, der sich in Gefangenschaft und auf dem Weg von Antiochia nach Rom zu seiner Hinrichtung im Amphitheater (*ad bestias*) befand, in Smyrna IgnEph, IgnMagn, IgnTrall und IgnRom, und danach in Troas IgnPhld, IgnSm und IgnPol; s. Prostmeier (2002) 346; Löhr (2009) 104f.

Prof. Dr. Josef Lössl, Cardiff University, School of History, Archaeology and Religion, Professor of Historical Theology and Intellectual History, e-mail: LossJ@cardiff.ac.uk

stammten.⁶ Als im 17. Jahrhundert weitere – kürzere – Rezensionen entdeckt wurden,⁷ die eher mit dem Zeugnis des Eusebius im Einklang schienen, setzte dies den Zweifeln keineswegs ein Ende, im Gegenteil.⁸ War die früheste Echtheitskritik (wie

5 Nämlich (je nach Zählung) 17, 13, 12 oder 11 Briefe. Allgemeines bei Schoedel (1990) 25; 21 Anm. 5 (Literatur); Löhr (2009) 105–6; siehe auch im vorliegenden Band das Kapitel von Hanns Christof Brennecke („Die *recensio longior* des Corpus Ignatianum“). Vier nur auf Latein erhaltene und wohl auch in Latein abgefasste Briefe stammen aus dem Mittelalter (12. Jh.?). Ein Brief, von Maria von Kassobola, ist an Ignatios adressiert. Diese fünf Briefe fehlen im Wiegendruck des Faber Stapulensis von 1498, einer Ausgabe der Werke des Dionysius Areopagita in einer lateinischen Übersetzung Ambrogio Traversari, der neben dem Brief des Polykarp elf Briefe des Ignatios zählt. Die Übersetzung des Ignatios-Materials stammt nicht von Traversari. Der Titel dieser Ausgabe lautet: *Dionysii Celestis hierarchia, Ecclesiastica hierarchia, Divina nomina, Mystica theologia, Undecim epistole. Ignatii Undecim epistole. Polycarpi Epistola una*. Der Band schließt mit *In alma Parhisiorum schola per Ioannem Higmanū et Wolfgangū Hopylium artis formularie socios. Anno ab incarnatione eiusdem domini nostri Ihesu Christi 1498 die sexto Februarii*; s. Lagarde (1882) ii–iii; Die Kölner Ausgabe des Symphorianus Champierus von 1529 (bzw. 1536) enthält alle auf Latein erhaltenen Briefe; s. Amelungk (1899) 3–4 sowie 4 Anm. 1. Die erste Ausgabe eines griechischen Textes wurde 1557 nach cgm 394 (saec. xi) von Valentin Hartung (gen. Pacaeus) in Dillingen besorgt; s. Amelungk (1899) 4 Anm. 2. Einführendes zu den älteren Ausgaben auch bei Bihlmeyer (1956) xxxii–xxxiv; Ehrman (2003) 213–215.

6 Sondern aus dem späten 4. Jahrhundert. Die maßgeblichen Studien dazu sind nach Amelungk (1899) Weijenborg (1969), der eine Verbindung mit Evagrius Ponticus, und Hagedorn (1973), der einen „arianischen“ Kontext für die späteren Fälschungen vermutete. Weitere Informationen bei Schoedel (1990) 29–32; Löhr (2009) 105f.; Theobald (2016) 255f. u. Anm. 40.

7 Die kürzeste, auch „kürzere“ genannte Rezension ist lediglich eine nur auf Syrisch erhaltene Epitome von IgnPol, IgnEph und IgnRom mit einem Abschnitt aus IgnTrall; s. Schoedel (1990) 23–24. Sie basiert auf der sog. „mittleren“ Version, stellt also keinen eigenen Überlieferungsstrang dar. Jene „mittlere“, das von Eusebius bezeugte Siebener-Corpus enthaltende Version kann noch am ehesten für sich den Anspruch auf „Ursprünglichkeit und Echtheit“ (Prostmeier [2002] 347) in dem Sinne erheben, dass Ignatios selbst es spätestens gegen Ende seines Lebens (d. h. gegen Ende der Herrschaftszeit Trajans) abgefasst haben könnte. (Man kann das Siebener-Corpus aber auch in dem Sinne als „ursprünglich und echt“ verstehen, dass es in dieser Form zwischen etwa 160 und 180 verfasst und zusammengestellt und unter dem Namen des Ignatios in Umlauf gebracht wurde, zusammen mit dem interpolierten Polyc, um die Glaubwürdigkeit des Konstrukts zu untermauern.) Die in diesem Siebener-Corpus überlieferten Texte stimmen auch in textlicher Hinsicht eher mit patristischen Zeugnissen überein als die in der längeren Rezension überlieferten Texte. Basierend auf hauptsächlich einer einzigen Handschrift, Florenz, BML, Plut. 57.7 (saec. xi), wurde es zuerst von Isaak Voss (1646) ediert. Darin nicht enthalten war IgnRom, für den in Paris, BnF, grec 1451 (= Parisiensis-Colbertinus 1451; saec. xi), erstmalig ediert von Thierry Ruinart (1689), ein eigener Überlieferungsstrang vorlag. Theodor Zahn (1873) und Joseph [nicht John, wie Löhr (2009) 107] B. Lightfoot (?1889) lieferten die grundlegenden Argumente für die Rückführbarkeit des Siebener-Corpus auf den „historischen“ Ignatios; gegen Lightfoot s. aber bereits Killen (1886); ausführlich zum pseudepigraphischen Charakter des Corpus sowie zu den Interpolationen in Polyc s. Lechner (1999) 6–65; Theobald (2016) 252–331.

8 Es ist hier nicht möglich, alle relevanten Beiträge aufzulisten. Festzuhalten ist, dass bereits sehr früh, etwa mit den Magdeburger Centuriatoren (Flacius [1559] 165), gefolgt von Dallaeus (1666), Echtheitskritik einsetzte. Voss (1646) deutet in seiner Einleitung an, dass viele nicht nur bezweifel-

auch die Reaktion darauf) vor allem kontroverstheologisch motiviert, wobei dieser Aspekt bis heute eine Rolle spielt,⁹ so wurden nach und nach verstärkt literarkritische und dogmen- und ideengeschichtliche Argumente ins Feld geführt, um den pseudepigraphischen Charakter des Corpus zu erweisen. Betont wurde die literarisch-artifizielle Konstruktion der Sammlung,¹⁰ die in den Briefen vorausgesetzte und theologisch begründete triadische Ämterhierarchie,¹¹ die Präsenz von Polemik

ten, dass die von ihm edierten Briefe von Ignatios verfasst worden waren, sondern dass Ignatios überhaupt je Briefe verfasst habe. Man könnte es beinahe für eine Ironie der Vorsehung halten, dass gerade in den Vorsatzblättern eines in der Bibliothek des Klosters von Mar Saba in Jerusalem enthaltenen Exemplars von Voss' Ausgabe eine Handschrift entdeckt wurde, von der behauptet wird, sie sei der Text eines apokryphen gnostischen Markusevangeliums; s. dazu jetzt Burke (2013); Huller und Gullotta (2017). Barnes (2008) 120 Anm. 8 verwirft die „Entdeckung“ als einen Schwindel (engl. „hoax“), was angesichts ihrer komplexen Umstände und Hintergründe (s. Huller und Gullotta [2017]) etwas vorschnell erscheint.

9 Bei den Magdeburger Centuriatoren und Dallaeus, Echtheitsgegnern, wird dies zwar nicht explizit gemacht. Der Zeitkontext der Ausgabe Voss' (1646) sollte allerdings zu denken geben. Brent (2009) 1–2 erinnert daran, wie politisch geladen die Rolle Ignatios' als eines Verteidigers hierarchisch-episkopaler Amtsstrukturen in einer Epoche war, in der nicht nur Erzbischöfe wie William Laud (1645), sondern sogar Könige wie Karl I. (1649) auf dem Schafott endeten. Der Ausspruch Jakobs I., „no bishop, no king“, wäre im selben Zusammenhang zu verstehen (auch wenn er zunächst speziell auf die schottische Situation abgezielt haben mag). Aber auch noch Brent selbst bringt zumindest im Untertitel seines Ignatios-Buches (2009) den Märtyrerbischof Ignatios mit „the origin of Episcopacy“ in Verbindung, wenngleich er es für sich verneint, ein kontroverstheologisches Interesse zu hegen. Auf römisch-katholischer Seite hat Gerhard Ludwig Müller ein Interesse angemeldet, das Zeugnis der Ignatianen für die Legitimierung bestehender Amtsstrukturen in Anspruch zu nehmen; s. Ayán Calvo (2002), zitiert bei Theobald (2016) 256 Anm. 42; weitere Ausführungen zur frühneuzeitlichen Rezeption bei Barnes (2008) 119–122.

10 In einer der jüngsten Studien dieser Art etwa kommt Michael Theobald (2016) 252–331 zu dem Schluss, dass die „sieben Ignatianen ... – literarisch hochartifiziert – am Corpus Paulinum Maß nehmen“ (ebd. 12). Der Verfasser lasse seinen „Helden, den sonst unbekannten Bischof von Antiochia, erklären, er möchte ‚auf den Fußspuren des Paulus erfunden werden‘ (IgnEph 12,2). Dass ihn der Autor der ‚Ignatianen‘ von Antiochia aus durch Kleinasien und Makedonien ins römische Martyrium schickt, stellt ihn an die Seite des ‚pastoralen‘ Paulus“ (ebd.); s. auch ebd. 297–300 und bes. 300 (in Auseinandersetzung mit früheren Studien) das Argument, dass gerade „Künstlichkeit und Komplexität“ Pseudepigraphie indizierten. – Diese letztere Einsicht ist eine Weiterführung des Arguments für den pseudepigraphischen Charakter der Pastoralbriefe, wofür auch der von Theobald nicht berücksichtigte Beitrag von Brox (1976) aufschlussreich ist, der sich mit Ps.-Ignatios, *Ad Mariam*, auseinandersetzt, sowie die formkritischen Bemerkungen zu Ignatios bei Sieben (1978); zu Letzterem s. Lechner (1999) 24. 130–134. Weder Brox noch Sieben jedoch zogen aus ihren Beobachtungen Schlüsse in Bezug auf den pseudepigraphischen Charakter des Siebener-Corpus. – Zur Paulusnachahmung in den Ignatianen s. auch im vorliegenden Band den Beitrag von Thomas Johann Bauer („Ignatios – alter Paulus?“).

11 Diese weise, so wird auch in jüngeren Studien argumentiert, eher auf eine Zeit nach der Mitte des 2. Jahrhunderts hin; s. bereits Killen (1886), der in seiner Kritik an Lightfoot jedoch noch viel weiter geht (IgnRom eine Fälschung des 3. Jahrhunderts); dann Joly (1979), Gryson (1979), Schmithals (2009); zu Letzterem s. auch die Diskussion bei Theobald (2016) 309–314.

gegen bestimmte, wenn auch nicht namentlich genannte Gegner, und Bezüge zu Autoren der Mitte und zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, etwa Ptolemäus, dessen Lehren „Ignatios“ gekannt habe,¹² Markion und Noët, von deren Aussagen einige in den offensichtlich anti-valentinianischen Argumenten des „Ignatios“ wiedererkennbar seien,¹³ und sogar Lukian von Samosata, dessen Darstellung des Peregrinus Proteus vom Motiv der Martyriumsbereitschaft in den Ignatianen beeinflusst gewesen sein könnte.¹⁴

Die von der Forschung vor allem der letzten zwanzig Jahre im ignatianischen Corpus gemachten Beobachtungen legen daher eine Reihe möglicher Szenarien für die Entstehung des Corpus als eines pseudepigraphischen Kompilats in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nahe, wobei als *terminus ad quem* die frühen 180er Jahre anzusetzen wären, der Zeitraum in dem Irenäus sie erstmals erwähnte.¹⁵ Ebenfalls anzunehmen wären in diesem Fall ihr Entstehen nach dem Tod Polykarps (wohl 156¹⁶) sowie Interpolationen an entsprechenden Stellen im Polykarpbrief.¹⁷ Ihr starker „Rombezug“ (Theobald),¹⁸ die Auseinandersetzung mit der um diese Zeit in Rom aktuell werdenden Amtsfrage (Monepiskopat) in Verbindung mit der Gottesfrage (Monarchianismus) und der Frage zur Haltung gegenüber dem Martyrium (vor allem auch angesichts des kurz vorher erfolgten Martyriums Polykarps), und schließlich die Verbindung mit Smyrna (Polykarp, Noët) lassen ein Entstehungs-

12 So Barnes (2008), bes. 123–125, der infolgedessen die Ignatianen „in the 140s“ datiert.

13 So Hübner (1997; 1999) und vor allem auch Lechner (1999). Lechner nimmt folglich ein Entstehen des Corpus in Kleinasien zwischen 165 und 175 an; zu Markion s. ebenfalls Lechner (1999) 27–36. Die möglichen Verbindungslinien zu Markion und Noët könnten auch an Rom als Abfassungsort denken lassen; s. Theobald (2016) 309–314 (starker „Rom-Bezug“) und 256 Anm. 43. Theobald verweist ebd. auf den Vortrag von Ferdinand Prostmeier, „Cui Bono? Ignatios von Rom“, der im vorliegenden Band mit enthalten ist.

14 Zu möglichen Verbindungslinien zwischen den Ignatianen und Lukians *De morte Peregrini* s. Lechner (1999) 27–36. 64–67; Zwierlein (2009) 183–237, bes. 200 Anm. 183 sowie, ebd. zitiert und diskutiert (und am Ende verworfen), Parvus (2008), der, eine Theorie von Joseph Turmel aus den 1920er Jahren aufgreifend, den Verfasser der Ignatianen mit einem „markionitischen“ (bzw. „apelleianischen“) Bischof, Theophorus, und zugleich mit Lukians Figur Peregrinus identifiziert; zu älteren Theorien in dieser Richtung s. bereits Bihlmeyer (1956) xxxiv. Gegen Brent (2006; 2009) argumentiert Thomas Lechner in seinem Beitrag zum vorliegenden Band („Ignatios von Antiochia und die Zweite Sophistik“), dass die in den Ignatianen enthaltenen Anklänge zur Zweiten Sophistik kaum als Belege für eine Datierung des Corpus ins frühe zweite Jahrhundert herhalten könnten.

15 Iren., *adv. haer.* 5,28,4; zitiert wird dort IgnRom 4,1. Die Stelle wird auch von Eus., *hist. eccl.* 3,36,12 zitiert; zur Datierung der Irenäusstelle s. Theobald (2016) 312–314. 330f.

16 Dehandschutter (2009) 130 mit Anm. 1; zitiert bei Theobald (2016) 312.

17 Insbesondere in Polyc 1,1–3 und 13,2; dazu im Detail Joly (1979) 17–37; Hübner (1997) 48–50; Lechner (1999) 6–65; Theobald (2016) 317–325; dagegen Brent (2009) 144–148.

18 Theobald (2016) 312–314. 330f. (vgl. oben Anm. 13); s. auch Lampe (2003) 88f., der zwar die Authentizität des Corpus anzunehmen scheint, es aber, von seiner Rezeption her denkend, in einen Kontext in Rom zwischen 160 und 180 stellt.

datum zwischen den späten 160er und 170er Jahren nicht länger als eine Extremposition, sondern durchaus plausibel erscheinen.¹⁹

Michael Theobalds neue Studie ist für den vorliegenden Beitrag insofern von besonderer Relevanz, als sie die Feststellung des pseudepigraphischen Charakters der Siebener-Sammlung und der Verwendung und Adaption von Polykarps Brief an die Philipper zur Untermauerung des Konstrukts zum Ausgangspunkt nimmt, eine besondere Eigenschaft des Corpus herauszuarbeiten, nämlich seine Affinität zum Corpus Paulinum sowie zu den Pastoralbriefen.²⁰ Intention des vorliegenden Beitrags ist es, ausgehend von Theobalds Untersuchungen bestimmte Aspekte des paulinischen Briefstils²¹ auch an den Ignatianen aufzuzeigen und interpretierend nachzuvollziehen und damit einen wenigstens bescheidenen Beitrag zum besseren Verständnis der Pragmatik letzterer zu leisten. Bei den gewählten Motiven handelt es sich um Aspekte der Thematisierung und (im Zuge derselben) Theologisierung der (brieflichen) Kommunikation selbst, insbesondere um das Inbeziehungsetzen der Motive Reden und Zureden, Hören, Gehorchen, Zustimmung, Übereinstimmen und Schweigen.²² Auch wenn das Folgende in vielem skizzenhaft bleiben muss, hofft es doch, zumindest in einigen Ansätzen die Bedeutung dieser Motive und ihrer Kombination in den Ignatianen erläutern zu können, und zwar sowohl im Hinblick auf ihre kommunikationsstrategische Funktion, als auch auf ihre Rolle bei der Formulierung einer ganz eigenen „ignatianischen“ Theologie.

Gehen wir zunächst von Theobalds Beobachtungen aus. Theobald beginnt mit der Frage, wie die Sieben-Zahl der im Corpus enthaltenen Briefe zu deuten sei:²³

¹⁹ Gegen Barnes (2009) 122f., der meint, die Alternative vor 120 und nach 160 sei ein falsches Dilemma, und 140 als eine Mittelposition vorschlägt. Damit ignoriert Barnes völlig die positiven Indizien, die für eine späte Datierung sprechen. Lechner (1999) 306 grenzt den Zeitraum auf 165–175 ein und denkt an „Kleinasien“ als Entstehungsgebiet des Corpus. Theobald (2016) 312–331 hat diese These weiter verfeinert (s. auch oben Anm. 13).

²⁰ Theobald (2016) 258 spricht hier insbesondere von der „Intertextualität der Ignatianen mit dem Corpus Paulinum“. Affinitäten zwischen Ignatianen und Paulinen wurden schon in früheren Studien wahrgenommen, etwa von Mitchell (2006) und bereits von Bultmann ([1953] 1967) und Rathke (1967), jedoch nicht mit Blick auf die Ignatianen als eines pseudepigraphischen Corpus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts.

²¹ Generell zum paulinischen Briefstil im Kontext der Epistolographie der frühen Kaiserzeit s. Bauer (2011) 101–105. 396–404; speziell zur hier angerissenen Thematik s. auch den Beitrag von Thomas Johann Bauer im vorliegenden Band („Ignatios – *alter Paulus*?“).

²² Entsprechende griechische Ausdrücke wären u. a. ἀκούειν (IgnEph 1,2; 4,2), προσλαλεῖν, παρακαλεῖν (IgnEph 3,2; 9,2), auch καλεῖν (IgnRom 4,1); σιωπᾶν (IgnEph 3,2; 6,1), συντρέχειν (IgnEph 3,2), φωνεῖν (etwa im Gegensatz zu λέγειν, λαλεῖν, IgnRom 2,1f.); zur formkritischen Funktion von παρακαλεῖν s. bereits Sieben (1978), ausführlich auch Lechner (1999) 21–35. 130–135; zur vielfältigen Rolle des Schweigens (im Hinblick auf seine Bedeutung in Gnosis, Prophetie sowie in der Herausbildung von Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie und Anthropologie) s. Schoedel (1990) 48. 110–112. 144f. 164f. 207–210. 274f. 310.

²³ Theobald (2016) 259.

Nehme man an, die Sammlung sei ein pseudepigraphisches Artefakt, so werde sie wohl kaum auf Zufall beruhen.²⁴ Ihr komme deutlich eine symbolische Bedeutung zu. Nach IgnRom 4,1 betone „Ignatios“, sein Schreiben sei an „an *alle* Ekklesien“ gerichtet, ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις, und er „insistiere *allen* gegenüber“, ἐντέλλομαι πᾶσιν, dass er freiwillig das Martyrium auf sich nehmen wolle, sofern nur seine Adressaten ihn nicht davon abhielten.

Ehe wir mit dem Referat von Theobald fortfahren, eine kurze Bemerkung zum Verb ἐντέλλομαι. Im klassischen Griechisch eher selten im Gebrauch,²⁵ findet es sich häufiger in jüdischen Autoren (LXX, Philo, Josephus) und auch im NT, wo es üblicherweise als „anordnen“ oder „einschärfen“ (von Gesetzen und Geboten) übersetzt wird,²⁶ synonym zu κελεύω/κελεύομαι. Diese Bedeutung passt hier aber weniger, weil Ignatios, streng genommen, ja nichts anordnet, sondern eher seinen Adressaten gegenüber insistiert, er wolle freiwillig (ἐκὼν) für Gott sterben, sofern (ἐάνπερ) sie ihn nicht daran hinderten. Man könnte es lediglich so interpretieren, dass Ignatios seinen Adressaten „befiehlt“, ihn nicht vom freiwilligen Martyrium abzuhalten. Dies stünde einerseits in einem interessanten Kontrast zu IgnEph 3,1, wo Ignatios seinen Adressaten gegenüber ausdrücklich versichert, er wolle keine Befehle erteilen, οὐ διατάσσομαι ὑμῖν. Andererseits richtet sich Ignatios hier in IgnRom 4,1 an „alle“; d. h. der Satz könnte als Formulierung eines allgemeinen, an die ganze Kirche ergehenden Befehls verstanden werden: „Hindert niemanden am freiwilligen Martyrium!“ Beide Aspekte sind interessant im Hinblick auf die Art und Weise wie „Ignatios“ mit seinen Adressaten zu kommunizieren versucht. Einerseits ist er plädierend und betuernd und vermeidet ausdrücklich befehlende Wendungen, andererseits lässt er eine unterschwellige Kompromisslosigkeit und Härte spüren, wenn es darum geht, seinen Standpunkt zu vertreten, nämlich sein „Recht“, als Märtyrer sterben zu dürfen, ohne durch ein aus seiner Sicht falsches und irregeleitetes Wohlwollen davon abgehalten zu werden.

Da der Satz in IgnRom steht, ist Rom hier also offensichtlich als in dem Wort „alle“ mit eingeschlossen zu verstehen. Ignatios denkt hier an die ganze Kirche, in Ost und West. Bereits in IgnRom 2,2 hatte er auf sich selbst, weit ausholend und kaum realistisch,²⁷ als „Bischof von Syria“ (ἐπίσκοπος Συρίας) verwiesen, dem Gott die Würde erwiesen habe, als ein aus dem Land des Sonnenaufgangs (ἀπὸ ἀνατολῆς)

²⁴ IgnEph 20,1 und IgnPol 8,1 widersprächen dem nicht; denn wenn Ignatios („so Gott will“, θέλημα ᾧ) einen zweiten Brief an die Epheser ankündige, so imitiere er damit lediglich Paulus (s. Theobald [2016] 304 zu Parallelen in Eph, Kol, 1Tim 1,4). Wenn er bedaure, er habe nicht allen Gemeinden in Kleinasien schreiben können, so übertrage er diese Aufgabe Polykarp, dessen Polyc ja eine wichtige Rolle für die Legitimierung des Siebener-Corpus spielen sollte.

²⁵ Bzw. eher im Aktiv verwendet (s. etwa LSJ).

²⁶ S. z. B. Joh 15,14.17 (ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν ... ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν ἵνα ...) und häufig; s. etwa Mt 4,6; 17,9; 19,7; 28,20; Mk 10,3; 13,34; Lk 4,10; Apg 1,2; 13,47.

²⁷ Zur Diskussion dieser Frage s. die oben Anm. 2 zitierte Literatur.

in das Land des Sonnenuntergangs (εἰς δύσιν), also vom Osten nach dem Westen „Übersandter“ (μεταπεμψάμενος) erfunden worden zu sein. Schön, d. h. angemessen, passend (καλόν), sei es, aus der Welt hinaus und auf Gott hin unterzugehen, um auf ihn hin aufzugehen.²⁸ Die Siebener-Zahl, so Theobald, steht hier also für Ganzheit und Einheit, ähnlich wie auch in Offb 2f.²⁹

Auch dass sechs der Briefe an Kirchen adressiert seien und der siebte an eine Einzelperson, Polykarp, die zudem einer jener bereits angeschriebenen Kirchen vorgestanden sei, so Theobald, nämlich Smyrna, erkläre sich dadurch, dass eben sieben Briefe geschrieben werden mussten, um die Zahl vollzumachen.³⁰ Damit sei allerdings nicht gemeint, dass die Anordnung der Briefe im übrigen ohne Plan sei bzw. dass die planmäßige Anlage des Corpus dem Zwang, sie partout in ein Siebener-Schema zu pressen, zum Opfer gefallen sein könnte. Die von Eusebius bezeugte Abfolge (IgnEph, IgnMagn, IgnTrall, IgnRom, IgnPhld, IgnSm, IgnPol), von der die der im Mediceo-Laurentianus überlieferten griechischen „mittleren“ Rezension (IgnSm, IgnPol, IgnEph, IgnMagn, IgnPhld, IgnTrall, IgnRom) nur geringfügig abweiche, zeuge vielmehr von einer strengen Planung.³¹ Sämtliche Versionen der Abfolge, die sich in den Zeugen der mittleren Rezension finden ließen, lieferten Indizien, die sie als voneinander abhängig erwiesen. IgnRom nehme in allen von ihnen eine zentrale Stellung ein, entweder in der Mitte oder am Ende der Reihe. Dementsprechend (in ihrer relativen Position zu IgnRom) stünden auch IgnSm und IgnPol entweder am Anfang oder am Ende der Reihe.³² Dabei scheine die von Eusebius bezeugte Version mit IgnRom in der Mitte und IgnSm und IgnPol am Ende die ursprünglichere zu sein, so Theobald weiter. Sie reflektiere das Itinerar des Ignatios in der intendierten Ordnung. Mit IgnSm und IgnPol stünden die beiden am stärksten individualisierten Briefe am Ende, IgnPol gewissermaßen als mögliches Pendant zum interpolierten Polyc, der der gesamten Sammlung zur besseren Legitimation beigelegt werden konnte. IgnRom als der wohl provokanteste und signifikanteste Brief der Sammlung stehe in der Mitte, IgnEph, das längste und programmatischste Schreiben, durch dessen Vermittlung alle übrigen Briefe zueinander in Bezug gebracht werden konnten, am Anfang.³³

28 IgnRom 2,2: ... ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας κατηξίωσεν ὁ θεὸς εὐρεθῆναι εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος. καλὸν τὸ δύναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατεῖλω.

29 Dazu Theobald (2016) 260 bes. Anm. 54; s. ebd. auch zur Herkunft der Siebener-Zahl aus 4Makk, bes. 4Makk 14,7f.

30 Theobald (2016) 260. Auch hier könnte man erneut daran denken, dass Polykarp durch Polyc ja auch die Aufgabe zufällt, die Authentizität des Corpus zusätzlich zu untermauern.

31 Ausführlich dazu Theobald (2016) 262–270.

32 Je nachdem, ob die Sammlung gemäß dem Itinerar oder aus der Perspektive Polykarps (auch gemäß Polyc 13) geordnet worden sei; s. Theobald (2016) 271. 274.

33 Theobald (2016) 274.

Von IgnEph ausgehend, lasse sich auch die „Geschichte“ des Ignatios, seine „Story“, wenn man so will, in stilisierter Form aus den Briefen rekonstruieren.³⁴ Ignatios befinde sich auf dem Weg von Antiochia nach Rom.³⁵ In Philadelphia habe er zum ersten Mal Halt gemacht.³⁶ Während des zweiten Halts in Smyrna³⁷ habe er IgnEph, IgnMagn, IgnTrall und IgnRom verfasst,³⁸ während des dritten Halts, in Troas, IgnPhld, IgnSm und IgnPol.³⁹

Diese „Geschichte“ wie auch das Itinerar klingen an Paulus an und enthalten Paulus imitierende Elemente, weichen aber auch immer wieder von Paulus ab.

IgnRom 1,1 etwa bezeichne sich „Ignatios“ als „in Christus Jesus gebunden“, δεδεμένος γὰρ ἐν Χριστῷ.⁴⁰ IgnMagn 1,2 und IgnTrall 12,2 verweise er auf sich als „Fesseln tragend“ (δεσμὰ περιφερεῖν) und kombiniere damit die Motive des Tragens (des Leidens) Christi (vgl. Paulus, 2 Kor 4,10) und des Gebundenseins.⁴¹ Das Motiv des Tragens evoziere auch „Ignatios“ mysteriöse Selbstbezeichnung als θεοφόρος im Präskript eines jeden der sieben Briefe.⁴² Das Itinerar, von Antiochia nach Rom, erinnere, so Theobald weiter, an die Schilderung der Paulusreisen in der Apostelgeschichte.

Freilich werde Ignatios in den Ignatianen weder als ein Nachfolger des Paulus (als Apostel) noch wie Titus und Timotheus in den Pastoralbriefen als ein von Paulus eingesetzter bzw. autorisierter Gemeindeleiter (Bischof) aufgebaut; sondern seine Autorität, die ja als eine universale (also nicht ortsbischöfliche) konzipiert werde, resultiere vielmehr aus seiner Nachahmung des Paulus in einer ganzen Reihe von verschiedenen Beziehungen, darunter etwa seine Reise von Antiochia nach Rom, seine Abfassung eines umfassenden, paulinisch beeinflussten Brief-Corpus, und sein Martyrium in Rom.⁴³ Dass sein Martyrium anderer Art als das des Paulus sei, setze

³⁴ Theobald (2016) 275.

³⁵ IgnRom 4,1; 2,2 (Ignatios Bischof); IgnEph 12,1, IgnTrall 3,3, IgnRom 4,3 (verurteilt); IgnPhld 1,1, IgnPol 8,1 (auf dem Landweg über Kilikien, dann weiter durch Asien und hinüber nach Makedonien); IgnRom 5,1 (unter Bewachung).

³⁶ IgnPhld 1,1.

³⁷ IgnSm 1,2f. und 2,1 (Empfang der Gesandtschaften aus Ephesus, Magnesia und Tralles).

³⁸ IgnRom 10,1: Γράφω δὲ ὑμῖν ταῦτα ἀπὸ Σμύρνης δι' Ἐφεσίων τῶν ἀξιωμακρίστων.

³⁹ IgnPhld 11,1; IgnSm 12,1 (Gruß aus Troas); IgnPol 8,1 (plötzliche Abreise von Troas nach Neapolis; deswegen keine weiteren Briefe; Auftrag an Polykarp, diese Aufgabe zu übernehmen).

⁴⁰ Theobald (2016) 286; vgl. Paulus, Phil 1,7; Phlm 1,1; ausserdem Eph 3,1; 4,1.

⁴¹ Theobald (2016) 286f.

⁴² Theobald (2016) 295f. mit Anm. 163; Schoedel (1990) 79–81; Brent (2009) 151–158.

⁴³ Dazu dass Ignatios' Autorität in den Briefen gerade nicht episkopaler Art sei, s. Theobald (2016) 294. Bereits in IgnEph 1,1 etwa finden sich mehrere der genannten Motive akkumuliert: Ignatios kommt von Syria her (ἀπὸ Συρίας) und ist auf dem Weg nach Rom, um dort mit den wilden Tieren zu kämpfen (ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσα). Er ist ein Gefangener (δεδεμένος), wie einst Paulus es war, und er hofft, durch diesen Prozess ein Jünger (Jesu) zu werden (μαθητὴς εἶναι).

überdies gewisse Entwicklungen des christlichen Martyriumsgedankens im 2. Jahrhundert voraus.⁴⁴

Grundlegend freilich bleibe bei all diesen verschiedenen Aspekten die eine Tatsache, dass der Zugang zu Ignatios über das Brief-Corpus erfolge, das ganz wesentlich das Vorbild eines Corpus Paulinum voraussetze⁴⁵ wie auch das der Pastoralbriefe, die der Verfasser der Ignatianen offensichtlich nicht nur kenne, sondern an denen er sich auch literarisch orientiere.⁴⁶

Um die hierbei relevanten und in den Ignatianen angewendeten Techniken brieflicher Kommunikation zu illustrieren, diskutiert Theobald drei Abschnitte, IgnEph 3,1f., IgnTrall 3,3 und IgnRom 4,1.3, deren Motive sich gegenseitig erhellen.⁴⁷ IgnEph 3,1f., das unmittelbar auf die Eröffnungsabschnitte folgt,⁴⁸ betont, „Ignatios“ wolle seinen Adressaten keine Befehle erteilen, als ob er groß jemand sei [sc. dem dies zustünde], οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὢν τις. Er sei zwar „im Namen gefesselt“, δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, aber „noch nicht in Jesus Christus vollendet“, οὐπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. Er stehe erst am Anfang seiner Jüngerschaft, μαθητεῦσθαι, und rede mit ihnen, seinen Adressaten, προσλαλῶ ὑμῖν,⁴⁹ als seinen Mitjüngern, ὡς συνδιδασκαλῖταις μου. Eigentlich, fährt er fort, müssten sie ihn mit Glauben, Ermahnung, νοουθεσίᾳ, Geduld und Langmut salben, nicht er sie. Doch lasse ihn die Liebe ihnen gegenüber nicht schweigen, ἡ ἀγάπη οὐκ ἔῃ με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν, weswegen er sich entschlossen habe, προέλαβον, ihnen zuzureden, παρακαλεῖν ὑμᾶς,⁵⁰ sie möchten mit dem „Sinn Gottes“, τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ,⁵¹ übereinstimmen, so wie Christus des Vaters Sinn sei und die Bischöfe, die bis an die Enden der Erde eingesetzt seien, in Christi Sinn seien (Ἰησοῦ Χριστός ... τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι ... ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη εἰσίν).

⁴⁴ Theobald (2016) 289 sowie ebd. 281–283 mit Verweis auf einen möglichen Einfluss des Martyriumsgedankens in 4Makk; s. dazu auch Barnes (2010) 1–43, bes. 12–14, der in Bezug auf diese Möglichkeit allerdings Skepsis anmeldet. Barnes' Aussagen zur Datierung der Ignatianen ebd. sind übrigens mit Vorsicht zu genießen; s. dazu Genaueres im Detail bereits oben unter Anm. 19 zu Barnes (2008).

⁴⁵ Theobald (2016) 297.

⁴⁶ Theobald (2016) 299, mit Verweis auf Merz (2004) 182f.

⁴⁷ Theobald (2016) 290f.

⁴⁸ S. dazu oben Anm. 40.

⁴⁹ Das hier verwendete Verb, προσλαλεῖν, bedeutet eigentlich „mit jemandem reden“. Es ist von dem in Abschnitt 2 folgenden παρακαλεῖν scharf zu unterscheiden.

⁵⁰ Zur formkritischen Bedeutung der Verwendung von παρακαλεῖν an dieser Stelle nicht nur für IgnEph, sondern für das ganze ignatianische Brief-Corpus s. Sieben (1978) 8f., wo auch der Kontrast mit διατάσσομαι betont wird; s. auch Lechner (1999) 130–135.

⁵¹ Die Übersetzung von γνώμη mit „Sinn“ erfolgt hier nach Lindemann u. Paulsen (1992). Gemeint ist hier aber nicht nur ein subjektiver Zustand, sondern eine objektive Gegebenheit. Es wäre also vielleicht besser mit „Lehre“ zu übersetzen; s. dazu unten Anm. 63 und 64.

Diese letzten Zeilen eröffnen einen Blick auf den „harten“, „dogmatischen“ Kern der Botschaft von IgnEph, der in den auf 3,2 folgenden Abschnitten noch stärker hervortreten wird. Aber hier in IgnEph 3,1–2 steht stattdessen der Wille zur Briefkommunikation im Vordergrund mit Motiven wie „miteinander reden“ (προσλαλεῖν), unter gleichen (συνδιδασκαλῖται), „gegenseitiges sich Ermahnen“ (νουθεσία), den Adressaten „zureden“ (παρακαλεῖν) mit der dezidierten Absicht (προέλαβον), sie zu überreden und zu überzeugen.

Es gilt, beide Seiten dieser, wie es scheint, rhetorischen Strategie im Auge zu behalten. Die betuernden, plädierenden Elemente scheinen dazuhin angelegt zu sein, zunächst kommunikativ zu den Adressaten durchzudringen. Es handelt sich hier nicht um den dogmatischen Kern der Botschaft, die vermittelt werden soll. Letztlich scheint es „Ignatios“ durchaus um etwas zu gehen, das Entschiedenheit und Rigorosität abverlangt, um etwas nicht weiter Diskutables, das eingefordert wird wie ein Gebot oder Befehl.⁵² Er selbst präsentiert sich ja als ein lebendiges Beispiel für diese Haltung, ein Vorbild für seine Adressaten. Doch, so beteuert er immer wieder, er wolle sich zurückhalten und seinen Adressaten nicht mit der Tür ins Haus fallen, in der Absicht eben, sie für sich und seine Botschaft zu gewinnen.

Die Durchsichtigkeit und Offensichtlichkeit dieser Doppelstrategie kann auch Verdacht erwecken. „Ignatios“ Plädoyers und Beteuerungen wirken manchmal beinahe wie Drohungen.

IgnTrall 3,3 illustriert dies ein wenig. Hier bezieht sich Ignatios auf sich selbst und sagt, die Liebe, ἡ ἀγάπη, von der auch oben im Kontext von IgnEph 3,1f. die Rede gewesen war, halte ihn davon ab, sich auf kräftigere Weise, „akzentuierter“ (συντονώτερον), schriftlich zu äußern, obwohl er dazu durchaus in der Lage sei, συντονώτερον δυνάμενος γράφειν. Er sei sich aber auch bewusst, dass er sich als „Verurteilter“, ὡν κατὰ κριτος, nicht als so hochstehend wähnen könne, οὐκ εἰς τοῦτο ᾤκηθη, dass er seinen Adressaten wie ein Apostel Befehle erteilen dürfte, ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι. Nach einigen weiteren Selbstreflexionen wird dann auch hier, IgnTrall 6,1, der eigentlich exhortative Abschnitt mit dem Verb παρακαλῶ eingeleitet: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ... „So rede ich euch denn nun zu bzw. nicht ich, sondern die Liebe Jesu Christi.“⁵³

⁵² Im Corpus insgesamt lässt sich ein ganzer Komplex von „Anliegen“ ausmachen. In IgnRom etwa ist es unter anderem vor allem „Ignatios“ Unmut (oder gespielter Unmut) über die von ihm befürchtete Bereitschaft seiner Adressaten (sc. der Christen von Rom), ihn vom Martyrium, das er entschlossen ist, auf sich zu nehmen, fernzuhalten (etwa IgnRom 4,1); in anderen Briefen ist es u. a. Polemik gegen Häretiker (IgnMagn 8,1; IgnTrall 6,1; 10; IgnPhld 2–3; IgnSm 2), Schismatiker (IgnEph 7,1; 16,1; IgnMagn 4; IgnSm 6–7), „Judaisierer“ (IgnMagn 8,1; IgnPhld 6) und vor allem auch gegen, Leute die die Autorität des Bischofs leugnen oder untergraben (IgnMagn 4 u. a.); zu letzterem Aspekt s. Trevett (1983).

⁵³ Vgl. Theobald (2016) 290 Anm. 152.

Aber der Kontrast ist deutlich. „Ignatios“ signalisiert, dass er es durchaus in sich hat, sich schärfer (συντονώτερον) auszudrücken. Doch durch die Umstände ist er gezwungen, vorsichtig zu sein, sich zurückzuhalten und den Konsens mit seinen Adressaten zu suchen.⁵⁴

Die dritte von Theobald ausgewählte Stelle ist IgnRom 4,1.3:

Ich rede euch zu (παρακαλῶ), mir kein unzeitiges Wohlwollen (εὐνοια ἄκαιρος) zu werden. Lasst mich der wilden Tiere Fraß werden. Durch sie ist es möglich, Gott zu erlangen ... Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch (διατάσσομαι). Sie sind Apostel, ich ein Verurteilter (κατάκριτος). Sie sind frei, ich aber bin jetzt ein Sklave (δοῦλος). Wenn ich aber gelitten habe, werde ich ein Freigelassener (ἀπελεύθερος) Jesu Christi sein und in ihm als Freier (ἐλεύθερος) auferstehen. Jetzt lerne ich, als Gefangener (δεδέμενος) nichts zu begehren (μηδὲν ἐπιθυμεῖν).

„Ignatios“, so Theobald, könne seinen Adressaten in seinem gegenwärtigen Status nur „zureden“, παρακαλεῖν/παραινεῖν.⁵⁵ Ihnen bereits jetzt, vor seinem Martyrium, Befehle zu erteilen, wäre in der Tat „unzeitig“, ἄκαιρος. Denn erst wenn er sein Martyrium, das er ebd. in grausamen, körperbezogenen, aber auch auf eucharistische Symbole anspielenden Einzelheiten antizipierend beschreibt,⁵⁶ erlitten hat, also von den wilden Tieren in der Arena aufgefressen worden ist, so wie Christus von den Gläubigen als Brot in der Eucharistie verzehrt wird, wird er ihnen wie ein Apostel (also wie Petrus und Paulus) Befehle erteilen (διατάσσομαι) können. Wegen der kausalen Beziehung zwischen Martyrium und apostolischer Autorität wäre es fehl am Platz, würden seine Adressaten in Rom versuchen, ihn vor seinem Schicksal zu bewahren. Sie wären ihm in diesem Fall ein „unzeitiges Wohlwollen“ (εὐνοια ἄκαιρος); denn jetzt ist er ein Verurteilter und mit Fesseln gebundener (κατάκριτος, δεδέμενος), ein Sklave, δοῦλος, der sich damit abfinden muss, dass er nichts verlangen oder begehren kann (μηδὲν ἐπιθυμεῖν). Dann aber wird er ein Freigelassener, ja ein Freier sein, Christus gleich. Seine Paränese ist hier also antizipierend als eine Vorform seiner apostolischen Autorität konzipiert. Die kräftigere, schärfere Rede, auf die er in IgnTrall 3,3 anspielte, soll letztlich durch seine Tat, d. h. durch sein Leiden, sein Martyrium effektiv werden.

⁵⁴ Vgl. damit IgnEph 3,2 und 5,1, wo „Ignatios“ Übereinstimmung (συντρέχειν) und Harmonie (σὺμφωνα ἦ) empfiehlt, oder IgnRom 2,2, wo er das Bild von der Gemeinde evoziert, die in Liebe ein Chor geworden ist (ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι), und umgekehrt IgnTrall 9,1, wo er die Traller ermahnt, sich einfach taub zu stellen gegenüber denen, die Spaltung propagieren (κωφώθητε οὖν), oder IgnEph 9,1, wo beschrieben wird, wie die Epheser sich gegen Irrlehrer ihre Ohren verstopfen (βύσαντες τὰ ὦτα).

⁵⁵ Theobald (2016) 295.

⁵⁶ IgnRom 4,1: „Gottes Weizen bin ich und durch der wilden Tiere Zähne werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot des Christus erfunden werde.“ – σιτός εἰμι θεοῦ καὶ δι’ ὀδόντων θηρίων ἀλῆθωμα, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὔρεθῶ τοῦ Χριστοῦ.

Entfernen wir uns von hier an von der Darstellung Theobalds und nehmen wir das Motiv des Schweigens (σιγᾶν, σιωπᾶν) in den Blick, das bei Theobald nicht eigens zur Geltung kommt. In IgnTrall 3,3 hatte „Ignatios“ geschrieben, dass es die Liebe (ἡ ἀγάπη), sei, die ihn davon abhalte, sich schärfer oder kräftiger zu äußern (συντονώτερον γράφειν). Dies steht ein wenig in Kontrast zu IgnEph 3,2 am Anfang des Corpus, wo er betont, die Liebe (ἡ ἀγάπη) lasse ihn im Hinblick auf seine Adressaten im Gegenteil gerade nicht schweigen (σιωπᾶν), weshalb er sich vorgenommen habe (προέλαβον), ihnen zuzureden (παρακαλεῖν).⁵⁷

Der Gebrauch des Verbs *προλαμβάνω* an dieser Stelle ist programmatisch und von hoher Signifikanz. „Ignatios“ Entscheidung, sich sprachlich zu äußern, ist antizipatorisch motiviert, wie oben bereits im Zusammenhang mit IgnRom 4,1 kurz angedeutet. Die Tat, die Aktion, die seiner Rede Wirkkraft verleihen soll, nämlich das Martyrium, steht noch aus. Deshalb ist Schweigen, etwa in einem Bischof, höher zu schätzen als Reden,⁵⁸ und für „Ignatios“ Zureden (*παρακαλῶ*) eher angebracht als Befehlen (*διατάσσομαι*). Dennoch ist der vorausschauende und vorgreifende Entschluss, was die Philosophen *πρόληψις* nennen,⁵⁹ bereits in dieser vorläufigen Situation das Wort zu ergreifen, und zwar schriftlich, mittels paränetischer Briefe, nicht nur gerechtfertigt, sondern geradezu ein Imperativ. „Ignatios“ fühlt sich geehrt (*ἡξιώθην*), und frohlockt darüber (*ἀγαλλιώμαι*), in dieser Weise auf seine Adressaten zugehen zu können in der Absicht, mit ihnen zu kommunizieren (*προσομιλῆσαι*)⁶⁰ und sich mit ihnen zu freuen (*συγχαρῆναι*) bzw. sie zu beglückwünschen.⁶¹

57 IgnEph 3,2: ... ἡ ἀγάπη οὐκ ἔξ με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν, διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς.

58 IgnEph 6,1: καὶ ὅσον βλέπει τις σιγῶντα ἐπίσκοπον, πλειόνως αὐτὸν φοβεῖσθω.

59 Cicero übersetzt *πρόληψις* mit *anticipatio* (*nat. deor.* 1,42–45). Der Begriff spielt vor allem in der stoischen Erkenntnislehre und Ethik eine Rolle. Damit soll hier nicht gesagt sein, dass „Ignatios“ im engeren Sinn stoisch beeinflusst war. Das Nomen *πρόληψις* kommt bei ihm natürlich nicht vor. Bonhöffer (1911) hat jedoch auf einer etwas allgemeineren Ebene gewisse Überschneidungen zwischen Epiktet und „Ignatios“ im Gebrauch entsprechenden Vokabulars wahrgenommen, etwa IgnEph 7,2 und IgnPol 3,2 (*ἀπαθής* als eine Eigenschaft Gottes und Christi), IgnEph 9,2 *συνοδία*, 14,1 *καλοκάγαθία*, 17,1 τὸ προκείμενον ζῆν, Ausdrücke des Übereinstimmens wie z. B. IgnPhld 3,3 *συγκατατίθεσθαι*, IgnRom 6,3 *συμφωνεῖν*, IgnPol 6,1 *συμπάσχειν*, IgnPol 5,1 *ὁμιλία* im Sinne von „erbaulicher Rede“ oder „Abhandlung“; IgnRom 4,1 *ἐκὼν*, „freiwillig“ und andere mehr. Den unter hellenistischen Philosophen geläufigen Ausdruck *αἵρεσις* für „philosophische Schulrichtung“ verwendet „Ignatios“ (etwa IgnEph 6,2; IgnTrall 6,1) bereits (als einer der ersten seines Zeichens) in seiner christlichen (peijorativen) Konnotation („Häresie“, „Abspaltung“, „Sekte“); vgl. Glucker (1978) 186 Anm. 63 und 205.

60 Angesichts von IgnPol 5,1, wo *ὁμιλίαν ποιεῖν* erstmals im Sinne von „predigen“ verwendet wird, ergibt sich die Frage, ob *προσομιλῆσαι* hier noch in der klassischen Bedeutung, „Umgang haben mit“ (vgl. etwa *ὁμιλεῖν* im 1Kor 15,33 zitierten, bei Menander überlieferten Sprichwort), oder schon in der neueren, auch von der Stoa, etwa Epiktet eingeführten Bedeutung, „jemandem einen (erbaulichen oder philosophischen) Vortrag halten“, zu verstehen ist; s. Bonhöffer (1911) 122; vgl. Schoedel (1990) 124, „sich unterhalten“; Lindemann u. Paulsen (1992) 185, „zu euch zu reden“.

61 IgnEph 9,2: οἷς καὶ ἀγαλλιώμαι, ὅτι ἡξιώθην δι’ ὧν γράφω προσομιλῆσαι ὑμῖν καὶ συγχαρῆναι, ὅτι κατ’ ἄλλον βίον οὐδὲν ἀγαπᾶτε εἰ μὴ μόνον τὸν θεόν.

Die Forschung hat das Motiv Schweigen in den Ignatianen vornehmlich unter der Rücksicht möglicher Abhängigkeiten von gnostischen Quellen untersucht.⁶² IgnEph 6,1, wo vom Schweigen des Bischofs die Rede ist, das von einigen als Vorwand für Abspaltungen (αἰρέσεις) benutzt werde, ist auch auf Spannungen zwischen einerseits eher amtlich-hierarchisch und andererseits eher prophetisch-charismatisch orientierten Gemeindemitgliedern gedeutet worden.⁶³ Doch wird dem Schweigen in allen Briefen auch ganz einfach ein Eigenwert im Kontext der Briefkommunikation zugewiesen. Dass dies nicht ohne Spannungen geschieht, ist bereits erwähnt worden, im Hinblick auf IgnEph 3,2, wo „Ignatios“ schreibt, die Liebe (ἡ ἀγάπη) habe ihn einfach nicht schweigen (σιωπᾶν) lassen, weswegen er sich vorgenommen habe, seinen Adressaten wenigstens zuzureden (παρακαλεῖν). Ziel dieser Kommunikationsstrategie ist Übereinstimmung in der Lehre und mit dem Magisterium, dem Bischof: συντρέχειν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ (IgnEph 3,2) ... τοῦ ἐπισκόπου (ebd. 4,1).⁶⁴ Das Ziel ist Harmonie, Gleichklang der Stimmen wie in einem Chor (IgnEph 4,2: ἵνα σύμφωνοι ὄντες; ebd. 5,1: ἵνα πάντα ἐν ἐνότητι σύμφωνα ᾤ). Rede, auch theologische Lehrrede und paränetische Rhetorik, wird hier also transzendiert auf die musikalische Stimme (φωνή) hin, in der der Inhalt nicht mehr bestimmt werden muss, da er nicht mehr strittig ist. Aber das ist noch nicht das Ende; denn IgnEph 6,1 folgt die Rede vom schweigenden Bischof, der aufgrund seines Schweigens umso mehr zu ehren sei. Er redet quasi durch sein Amt bzw. durch seine Tugenden, während man sich vor den Irrlehrern (ἔχοντας κακὴν διδασχὴν) die Ohren zu verstopfen habe (βύσαντες τὰ ὦτα) (ebd. 9,1). Mit einer erneuten Selbstreferenz beschließt „Ignatios“ diesen Abschnitt: Er fühle sich geehrt, dass er sich schreibend an seine Adressaten wenden dürfe (IgnEph 9,2: ἡξιώθην ... γράφω προσομιλῆσαι ὑμῖν). Was er seinen Adressaten empfiehlt, sind Gebet und tugendhaftes Verhalten (besonders im Angesicht der Provokation der innerkirchlichen Gegner).

Der hierauf folgende Abschnitt (IgnEph 11–15) kulminiert erneut in einem Lob des Schweigens (IgnEph 15,1), das diesmal sowohl mit metaphysischen als auch mit schöpfungstheologischen und christologischen Elementen untermauert wird:

⁶² S. etwa Schoedel (1990) 158–170; Lechner (1999) 251–270 zum Oxymoron des Aufschreis (κραυγῆς) dreier Geheimnisse, die im Schweigen Gottes (ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ) gewirkt wurden. Nach Lechner (ebd.) handelt es sich bei ἡσυχία an dieser Stelle um einen valentinianischen Begriff.

⁶³ S. dazu Trevett (1983) 9–16 mit Verweis auf IgnEph 6,2, IgnMagn 4, IgnTrall 7,2 u. a.; zum Ausdruck αἰρέσις etwa IgnEph 6,2, IgnTrall 6,1 u. ö. im pejorativen Sinne von „Abspaltung“, „Sekte“, „Häresie“ sowie zu Synonymen des Ausdrucks (wie etwa IgnPhld 3,3 ἀλλοτρία γνώμη oder ebd. 1,1 μερισμός) s. Lechner (1999) 133–135.

⁶⁴ Zur Signifikanz des Ausdrucks γνώμη an dieser Stelle als Gegenbegriff zu αἰρέσις s. oben Anm. 63; und vgl. auch oben Anm. 51 sowie unten Anm. 89.

Besser ist es, zu schweigen und zu sein, als redend nicht zu sein. Angemessen⁶⁵ ist das Lehren, wenn der Redende dabei etwas bewirkt und schafft. Nun aber gibt es nur einen einzigen solchen Lehrer, der „sprach und es wurde“ [Ps 32,9; 148,5]; und was er schweigend schuf, ist des Vaters würdig.⁶⁶

Wer Jesu Wort wahrhaft besitze (ὁ λόγον Ἰησοῦ κεκτημένος ἀληθῶς), könne auch seine Stille hören (καὶ τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκούειν δύναται), damit er vollkommen (τέλειος) werde. Er werde durch sein Handeln reden und an seinem Schweigen erkannt werden: ... δι' ὧν λαλεῖ πράσσει καὶ δι' ὧν σιγᾷ γινώσκειται (IgnEph 15,2).

Hier nun also werden Reden, Schweigen, Hören, Handeln und Erkanntwerden in Beziehung gesetzt und mit Gott, dem Schöpfungsakt und Christus assoziiert. Zunächst wird der inhärente Wert des Redens allgemein infragegestellt: In der Wirklichkeit (Gottes) verankertes Schweigen ist besser als nicht auf Wirklichkeit gegründetes Reden. Dass mit Reden hier vor allem lehrendes Reden gemeint ist, ergibt sich aus dem nächsten Satz: Lehrendes Reden ist nur dann sinnvoll, καλόν, wenn dadurch eine Wirkung erzielt, d. h. wenn dadurch etwas geschaffen wird, wenn es schöpferisch ist (ποιῆ). Dies wird umgehend theologisch verstanden: Der einzige (εἷς) Lehrer von dem wirklich gesagt werden kann, dass durch sein Wort etwas geworden ist, und es wird hier sogar ein Psalmenzitat bemüht, ist Gott. Im Psalm ist es Jahwe, „der Herr“ (LXX: ὁ κύριος). Hier ist es der Lehrer, Christus. Da seine Rede mit seinem Handeln identisch ist, d. h. sich in nichts anderem als in seiner Schöpfung manifestiert, ist es paradoxerweise nicht im üblichen Sinn ein Reden, sondern vielmehr ein Schweigen. An ihm wird es für das erkannt, was es ist, nämlich Handeln und Wirken Gottes, des Vaters selbst würdig, Offenbarung des in seinem Wesen Verborgenen.⁶⁷

In IgnMagn und IgnTrall spielt die hier interessierende Thematik eine weniger ausgeprägte Rolle. Gegen Ende von IgnMagn, in Kapitel 14, wird den Adressaten nur knapp bescheinigt: „Da ich weiß, dass ihr von Gott erfüllt seid, habe ich euch nur kurz zuredet (συντόμως παρεκέλευσα ὑμᾶς).“ Im Vergleich zum Schreiben an die Epheser ist der Brief an die Magnesier in den Augen seines Verfassers also eher eine Epitome. Dennoch wird ihm dieselbe Funktion bescheinigt. Der Autor wendet sich „zuredend“, plädierend, an seine Adressaten, in der Absicht, sie von einer bestimmten Glaubenshaltung zu überzeugen.

In IgnTrall 5,1 taucht erneut das Motiv des Maßhaltens in diesem Unterfangen auf. „Ignatios“ erwähnt hier, dass er durchaus in der Lage wäre, seinen Adressaten

⁶⁵ Καλόν. Lindemann u. Paulsen (1992) 187 übersetzen „gut“. Doch s. IgnEph 14,1 die Rede von καλοκάγαθία und oben Anm. 59 zum möglichen philosophischen Hintergrund des Gebrauchs solcher Ausdrücke.

⁶⁶ IgnEph 15,1: ἄμεινόν ἐστιν σιωπᾶν καὶ εἶναι ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι. καλὸν τὸ διδάσκειν, ἐὰν ὁ λέγων ποιῇ. εἷς οὖν διδάσκαλος, ὃς εἶπεν, καὶ ἐγένετο· καὶ ἃ σιγῶν δὲ πεποιήκεν, ἅξια τοῦ πατρὸς ἐστιν.

⁶⁷ Vgl. IgnEph 15,3: οὐδὲν λανθάνει τὸν κύριον ... ὅπερ ... φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν ... S. zum Thema des Einen (εἷς) auch generell die in Hübner (1999) enthaltenen Beiträge.

mehr über „die himmlischen Dinge“ (τὰ ἐπουράνια) zu schreiben. Aber wie schon an den oben erwähnten Stellen verschreibt er sich selbst Zurückhaltung, und zwar mit der Begründung: „Ich fürchte, ich könnte euch sonst als Unmündigen Schaden zufügen (... φοβοῦμαι μὴ νηπίοις οὖσιν βλάβην παρθῶ).“ Statt ihnen positiv seine Lehre in ihrer Komplexität darzulegen, zieht „Ignatios“ es vor, sie vor den Lehren der Gegner, der „Sekte“ (αἵρεσις) zu warnen (6,1). Wenn er ihnen schon nicht die schwere, für sie unverdauliche Kost seiner Lehre verabreichen konnte, sollten sie sich wenigstens gegenüber den Gegnern taub stellen (9,1: κωφώθητε οὖν ...), wie es ja auch die Epheser taten (s. IgnEph 9,1). Das sich taub Stellen gegenüber den Häretikern wird an diesen Stellen also beinahe wie ein Pendant zum „Hören“ auf das wirkmächtige, weil von schöpferischer und heilswirksamer Tat untermauerte Schweigen des Bischofs (IgnEph 6,1), ja Gottes selbst (ebd. 15,1) aufgebaut.

Die spezifische Lehre, gegen die „Ignatios“ in IgnTrall polemisiert, ist eine Art Dokerismus, die behauptet, Jesus Christus habe nur scheinbar körperlich gelebt, gelitten und den Tod erlitten (IgnTrall 9f.). Wer so argumentiere, so „Ignatios“, veretre letztlich einen Glauben ohne Christus. Er verweist deshalb (IgnTrall 10) auf diese „Ungläubigen“ (ἄπιστοι) als „Gottlose“ (ἄθεοι).⁶⁸

Er beschließt den Brief mit einem erneuten Plädoyer an seine Adressaten um Gehör, IgnTrall 12,3: „Ich bitte euch in Liebe, auf mich zu hören (εὐχομαι ὑμᾶς ἐν ἀγάπῃ ἀκουσαί μου).“

In IgnRom wird, wie bereits gesehen – ähnlich wie in IgnEph – die Thematik sehr stark entwickelt. Bereits IgnRom 2,1 findet sich der interessante Vergleich: „Denn wenn ihr von mir schweigt (ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ’ ἐμοῦ), werde ich Wort Gottes (λόγος θεοῦ) sein; wenn ihr aber mein Fleisch liebt, werde ich wiederum ein Laut (φωνή) sein.“⁶⁹

Das Wort „schweigen“ (σιωπᾶν) wird hier bereits zum zweiten Mal in rascher Abfolge verwendet. Im Satz vorher waren die Römer ermahnt worden, sie sollten darauf aus sein, Gott zu gefallen, nicht den Menschen.⁷⁰ Wenn sie schwiegen (ἐὰν σιωπήσητε), würden sie sich dadurch in ein Unternehmen (ἔργον) „einschreiben“ (ἐπιγραφῆναι), das wirkmächtig (κρείττον) wie kaum ein anderes sei.⁷¹ Worum es

⁶⁸ Zur Unbestimmtheit und möglichen Falschdarstellung des hier erwähnten „Dokerismus“ s. die ausführliche Diskussion bei Schoedel (1990) 255–257.

⁶⁹ IgnRom 2,1: ... ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ’ ἐμοῦ, ἐγὼ λόγος θεοῦ ἐὰν δὲ ἐρασθῇτε τῆς σαρκός μου, πάλιν ἔσομαι φωνή.

⁷⁰ Eine Anspielung auf 1Thess 2,4 und Gal 1,10; s. Schoedel (1990) 274f.

⁷¹ IgnRom 2,1: ... οὕτε ὑμεῖς, ἐὰν σιωπήσητε, κρείττονι ἔργῳ ἔχετε ἐπιγραφῆναι. Lindemann u. Paulsen (1992) 209 und Ehrman (2003) 271 übersetzen κρείττονι mit „besser“. Doch ist im weiteren Kontext ja von der Wirkmächtigkeit des aus dem Schweigen geborenen Wortes Gottes die Rede, das von der Handlung des Märtyrers bezeugt wird, nicht in leerer Rede. Insofern sich „Ignatios“ Adressaten diesem Unternehmen „verschreiben“, sind ihre Namen sozusagen wie in einen Gedenkstein eingraviert. Das Wort ἐπιγραφῆναι könnte deshalb stärker als bei Lindemann u. Paulsen (1992) 209

„Ignatios“ hier im Klartext geht, ist, dass er nicht will, dass sich die Römer für ihn einsetzen, um sein Martyrium zu verhindern. Sollten sie sein fleischliches Leben retten, würden sie ihn zu einem bloßen „Laut“ (φωνή) reduzieren. Er könnte dann nicht das „Wort (λόγος) Gottes“ sein, das er hofft durch seine Tat zu werden. Die Aussagekraft seines Martyriums wird demnach sozusagen durch das Schweigen seiner Adressaten wie auch durch sein eigenes Schweigen untermauert.

In IgnRom 3,2 wird dieser Gedanke weitergeführt, wenn „Ignatios“ bittet, die Römer sollten für ihn „Kraft“ (δύναμις) erbitten, damit er nicht nur „rede“ (λέγω), sondern auch „wolle“ (θέλω), und nicht nur „Christ“ genannt (λέγομαι), sondern auch als solcher erfunden werde (εὐρεθῶ).⁷² Christentum (χριστιανισμός) sei nicht Sache von Überredung (πεισμονή), sondern von „Größe“, oder vielleicht besser „Gewicht“ (μέγεθος),⁷³ eine Einschlägigkeit, so die Implikation, wie sie durch Taten, nicht durch bloße Worte erzielt wird.⁷⁴

Doch beinahe wie um sich selbst zu widersprechen, entwickelt „Ignatios“ in den nun folgenden Paragraphen eine geradezu überzogene Rhetorik, mit der er seine Adressaten dazu überreden will, ihn nicht vom Martyrium abzuhalten. In IgnRom 4,1f. etwa spielt er unter anderen mit den Worten καλεῖν, κολάζειν und κωλύειν, wenn er seine Adressaten geradezu „anruft“ (καλέω), sie sollten nicht *ihm* schmeicheln (κολάζειν), sondern lieber den wilden Tieren, auf dass sie ihn zermahlten und verzehrten usw. Und sie sollten ihn nicht daran hindern (κωλύειν), seinen Auftrag auszuführen. Sie sollten Christus „anflehen“ (λιτανεύειν), damit er, „Ignatios“, „durch diese Werkzeuge Gottes“ (διὰ τῶν ὀργάνων τούτων θεοῦ) als ein Opfer erfunden werde (θυσία εὐρεθῶ).⁷⁵

(„beisteuern“) übersetzt werden; s. etwa Ehrman (2003) 271: „enlisted“; zur Bedeutung dieser Art „epigraphischen“ Denkens im frühen Christentum s. Lössl (2014).

⁷² IgnRom 3,2: μόνον μοι δύναμιν αἰτεῖσθε ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν, ἵνα μὴ μόνον λέγω, ἀλλὰ καὶ θέλω, μὴ ἵνα μόνον λέγωμαι Χριστιανός, ἀλλὰ καὶ εὐρεθῶ. Eine ähnliche Bestimmung des Verhältnisses von Kraft (δύναμις) und Wort (λόγος) findet sich unter anderem bei Tatian, dessen Λόγος πρὸς Ἑλληνας in etwa zeitgleich zu den Ignatianen entstand; s. dazu Lössl (2010).

⁷³ IgnRom 3,3. Der Kontext würde erneut nahelegen, dass mit μέγεθος nicht so sehr „Größe“ im Sinne von ethischer Erhabenheit gemeint sein dürfte, wie die Übersetzungen von Lindemann u. Paulsen (1992) 211 und Ehrman (2003) 273 suggerieren, sondern rhetorische Wirkung und Einschlagskraft.

⁷⁴ IgnRom 3,3. Der Gedankengang ist hier erneut ausführlicher und komplexer, als er im begrenzten Rahmen dieses Aufsatzes dargestellt werden kann: Das Christentum ist von Gewicht, so „Ignatios“, (selbst?) wenn es von der Welt (ὑπὸ κόσμου) gehasst wird, d. h. selbst wenn seitens der Welt versucht wird, es niederzuhalten und auszumerzen; denn, so impliziert „Ignatios“, es gehe hier nicht um etwas oberflächlich Sichtbares, Scheinbares, sondern um die Manifestation von etwas in seinem Wesen Verborgenen: „Nichts Sichtbares“, so schreibt er, „ist gut. Denn unser Gott, Jesus Christus, kommt dadurch, dass er im Vater ist, umso mehr in Erscheinung.“ – οὐδὲν φαινόμενον καλόν. ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὦν μᾶλλον φαίνεται. Hier wird also statt des Kontrasts Schweigen/Reden der Kontrast Verborgenheit/Offenbarung bemüht. Der Effekt ist jedoch derselbe und die beiden Junktoren sind auch über die Ausdrücke πεισμονή und μέγεθος miteinander verbunden.

⁷⁵ IgnRom 4,1f. Lindemann u. Paulsen (1992) 213 übersetzen διὰ τῶν ὀργάνων τούτων θεοῦ θυσία εὐρεθῶ mit „durch diese Werkzeuge als Opfer Gottes“, während Ehrman (2003) 275 den Genitiv

Es folgt der oben bereits besprochene Abschnitt IgnRom 4,3, wo „Ignatios“ von sich sagt, dass er seinen Adressaten nicht wie Petrus und Paulus Befehle erteile (οὐχ ... διατάσσομαι). Dies braucht hier nicht erneut durchgegangen zu werden. In IgnRom 5 und 6 treten die Motive Reden, Schweigen und Hören in den Hintergrund. IgnRom 5 ergeht sich in geradezu parodistischer Weise in der Vorstellung, dass „Ignatios“ die wilden Tiere dazu verführen (κολακεῖν), oder, wenn sie sich nicht freiwillig (ἐκόντα) dazu hergäben, sie vielleicht sogar dazu zwingen (προβιάσασθαι) müsse, ihn kurzerhand zu verschlingen (συντόμως με καταφαγεῖν), nachdem es ja doch auch schon vorgekommen sei, dass einige ihre Opfer aus Feigheit nicht angerührt hätten.⁷⁶ Es folgt in IgnRom 6 eine vertiefte theologische Deutung des antizipierten Martyriums, wobei sowohl in IgnRom 5 als auch in IgnRom 6 paulinische Motive etwa aus 1Kor und Kol herangezogen werden.⁷⁷ In IgnRom 7 drängen dann die Motive Reden, Schweigen und Hören wieder stärker in den Vordergrund.

IgnRom 7,1 endet mit der Aufforderung: „Sagt nicht ‚Jesus Christus‘, während ihr [in Wirklichkeit] die Welt begehrt“ (μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστόν, κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε). Hier ist wieder der schon vertraute Gegensatz zwischen „Rede“ und Wirklichkeit. Und es folgt ein angesichts des pseudepigraphischen Charakters des Corpus äusserst aufschlussreicher Satz. „Ignatios“ fordert seine Adressaten auf:

Lasst euch nicht von mir als jemand überzeugen, der persönlich gegenwärtig ist, wenn ich euch auffordere; sondern lasst euch vielmehr von dem überzeugen, was ich euch schreibe. – μηδ' ἂν ἐγὼ παρὼν παρακαλῶ ὑμᾶς, πείσθητέ μοι τούτοις δὲ μᾶλλον πείσθητε, οἷς γράφω ὑμῖν.⁷⁸

Der Verfasser dieser Zeilen empfiehlt sich als jemand, der nicht von dem von ihm produzierten Text verschieden, sondern mit ihm identisch ist. Ignatios, das ist nicht jemand, irgendeine Person, die sich auf dem Weg nach Rom befindet, um dort von

plausibler auf die Werkzeuge bezieht. εὐρεθῶ findet sich an dieser Stelle bereits zum vierten Mal wiederholt; s. 2,2 εὐρεθῆναι εἰς δύσιν, 3,2 χριστιανὸς ... εὐρεθῶ ... ἐὰν γὰρ εὐρεθῶ ..., 4,1 ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὐρεθῶ τοῦ Χριστοῦ, 4,2 θυσία εὐρεθῶ ...

⁷⁶ IgnRom 5,2. Dass Tiere in der Arena ihre intendierten Opfer nicht immer mit der von ihnen erwarteten Aggressivität angriffen, sei es dass sie durch den dort herrschenden Lärm desorientiert oder sonst irgendwie abgelenkt wurden, scheint einerseits historisch belegt zu sein, andererseits ist es offenbar ein Topos der frühchristlichen Martyriumsliteratur; vgl. etwa *Passio Perpetuae* 19,6; *Acta Pauli et Theclae* 32–35; Eus., *hist. eccl.* 5,1,42, zitiert bei Schoedel (1990) 288 mit weiteren Diskussionspunkten.

⁷⁷ S. etwa IgnRom 5,1 „Ignatios“ Aussage, er sei trotz der von ihm erlittenen Misshandlungen, die ihn immer mehr zu einem Jünger werden ließen, noch nicht gerechtfertigt, ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμα (1Kor 4,4); 5,2 die Rede von „Sichtbarem und Unsichtbarem“, ὁρατῶν καὶ ἀορατῶν (Kol 1,16); 6,1 „Ignatios“ Aussage, „schön [passend, angemessen] ist es für mich, zu sterben“, καλὸν μοι ἀποθανεῖν (1Kor 9,15).

⁷⁸ Natürlich handelt es sich hier um die Variation eines verbreiteten Briefftopos, nämlich der Brief sozusagen als Ersatz für die Anwesenheit des Korrespondenten; s. dazu Bauer (2011) 39f. Dennoch ist es eigenartig, wie ausführlich und dezidiert „Ignatios“ dieses Motiv an dieser Stelle entwickelt.

Tieren aufgefressen zu werden und so das Martyrium zu erleiden; oder gar jemand, der zum Zeitpunkt, da der Brief gelesen wird, das Martyrium bereits erlitten hat und schon längst tot ist. Ignatios, das ist vielmehr dieser Text, dieser Brief, dieses Brief-Corpus, durch dessen Rezeption in den Adressaten jene Liebe erweckt wird, die ein solches Zeugnis, wie es in diesem Corpus propagiert wird, überhaupt erst ermöglicht. Nicht um die Historizität des Martyriums des Ignatios also geht es in dem Corpus. Gerade das betont der Verfasser ja immer wieder: Er ist eben (noch) kein Märtyrer, sondern nur jemand, der ein solcher werden will. „Denn als Lebender schreibe ich euch (ζῶν γὰρ γράφω ὑμῖν),“ so IgnRom 7,2, „der sich danach sehnt, zu sterben (ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν).“

Also nicht mit Hagiographie oder Martyrologie haben wir es hier eigentlich zu tun. Die Briefe scheinen nicht in erster Linie in der Absicht abgefasst zu sein, den Adressaten von den Taten des Ignatios zu berichten, die ja zum Zeitpunkt, da die Briefe geschrieben sein wollen, noch ausstehen, wie der Verfasser selbst immer wieder betont; und vielleicht ist dies ja auch der Grund, warum das antizipierte Martyrium etwa in IgnRom 5 auf solch übertriebene und geradezu parodistische Weise beschrieben wird. Worum es in den Ignatianen, wie es scheint, in erster Linie geht, ist nicht die Martyriumsbegeisterung oder das Martyrium des Ignatios, sondern die Martyriumsbegeisterung seiner Adressaten, die geweckt werden soll, „nicht wie ein Feuer“, so „Ignatios“, „das an der Materie Nahrung sucht (πῦρ φιλοῦλον)“, sondern „wie ein lebendiges Wasser (ὕδωρ δὲ ζῶν), das in mir redet (λαλοῦν ἐν ἐμοί).“⁷⁹ „Von innen heraus sagt es mir: ‚Komm‘ her zum Vater!“ – Ἐσωθέν μοι λέγων Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα.

Es spricht hier also nicht der Mensch Ignatios, sondern durch ihn, von jenseits, von innen her, wie aus der aus sich heraus aufwallenden Quelle, von der auch in Joh 4,10 und 7,38 die Rede ist, werden die Adressaten angesprochen. In IgnRom 8,1 werden sie aufgefordert, ihr Leben zu ändern. Nicht mehr nach Menschenart sollen sie leben. Die Fähigkeit dazu werde ihnen verliehen, solange sie nur ihren Willen dazu bereiteten: „Dies aber wird geschehen, wenn ihr es wollt. Wollt, auf dass auch ihr gewollt werdet!“ – τοῦτο δὲ ἔσται, ἐὰν ὑμεῖς θελήσητε. θελήσατε, ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῇτε.⁸⁰ Dieses Wollen und gewollt Werden ist nicht blind. Es gründet auf Wahrheit: Wenn die Adressaten der Botschaft des an sie gerichteten Briefs, jener „paar Zeilen“ (δι’ ὀλίγων γραμμάτων), mit denen „Ignatios“ sich an sie wandte, glauben (πιστεύσατέ μοι), dann wird ihnen Christus postwendend die Wahrheit dessen offenbaren, was „Ignatios“ ihnen in IgnRom vermitteln wollte: Ἰησοῦς δὲ

⁷⁹ IgnRom 7,2. Zur Frage ob mit ὕδωρ ζῶν (Joh 4,10; 7,38) eine direkte Abhängigkeit von Joh vorliegt, s. Nagel (2000) 232–234.

⁸⁰ IgnRom 8,1.

Χριστὸς ὑμῖν ταῦτα φανερῶσει, ὅτι ἀληθῶς λέγω· τὸ ἄψευδές στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἀληθῶς ἐλάλησεν.⁸¹

Erneut wird hier also jener Zirkel sichtbar: Das Reden, Anreden und Zureden des Ignatios, das die Adressaten zum wahren Glauben an Christus bewegen will, der auch das Wollen impliziert, ein entsprechendes Leben (der Bereitschaft zum Martyrium) zu führen; und im Gegenzug eine Bewegung von Gott (vom Jenseits, vom Schweigen des Vaters) her, die die Wahrheit des Ganzen fundiert, aber nicht in jener Verborgenheit bleibt, sondern in Christus geoffenbart wird und dadurch die Rede des „Ignatios“ verifiziert.

In den verbleibenden Briefen, IgnPhld, IgnSm und IgnPol, kommen all diese Motive erneut weniger zu tragen als in IgnEph und IgnRom. Es sollen hier aber der Vollständigkeit halber dennoch einige Beispiele angeführt werden, auch um die Präsenz dieser Motive im ganzen Corpus zu illustrieren.

IgnPhld 1,1 etwa beginnt mit einem Lob des Bischofs, „der schweigend mehr zustande bringt als diejenigen, die leeres Zeug reden“, ὃς σιγῶν πλείονα δύναται τῶν μάταια λαλοῦντων. In IgnPhld 6,1 wird gesagt: Wenn jemand Ἰουδαϊσμός vermitteln (ἐρμηνεύει), solle man nicht auf ihn hören (μὴ ἀκούετε αὐτοῦ). Besser sei es, von einem Juden Χριστιανισμός zu hören (ἀκούειν) als von einem, der nicht beschnitten sei, Ἰουδαϊσμός.⁸² In IgnPhld 7,1f. sagt „Ignatios“ von sich, er habe inmitten seiner Adressaten „geschrien“ (ἐκπαύσασα) bzw. mit lauter Stimme gerufen (ἐλάλουν μεγάλη φωνῇ), d. h. mit Gottes Stimme (θεοῦ φωνῇ), sie sollten sich an den Bischof halten (d. h. keine Konventikel bilden, in denen sie ihre christliche Praxis getrennt vom Bischof vollzögen und dadurch eine Spaltung verursachen).⁸³

Die Verbindung an dieser Stelle von „Schreien“, „Reden mit lauter Stimme“ und „Gottes Stimme“ erfolgt nicht zufällig. „Lautes Sprechen und Schreien ist ... in den Ignatianen Zeichen prophetischer und pneumatischer Rede.“⁸⁴ Es erfolgt wohl in Anspielung auf Lk 1,41f., den Ausruf Elisabeths bei der Begegnung mit Maria. Gleichzeitig erinnert die Rede von der Stimme Gottes an das Schweigen Gottes (σιγή, ἡσυχία) als Quelle der Offenbarung seines Wortes, von dem oben Anm. 62 bereits einmal die Rede war, im Zusammenhang mit IgnEph 15,1f.

In IgnPhld 8,2 erfolgt dann noch einmal ein mahnender Aufruf (παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς) im Kontext einer Polemik gegen Quellenkritiker, die nicht glauben wollen, was sie nicht in den Urkunden finden können.⁸⁵ Erneut betont „Ignatios“ hier das

⁸¹ IgnRom 8,2.

⁸² Zur Signifikanz der „anti-judaisierenden“ Stellen in den Ignatianen s. unten Anm. 85.

⁸³ Zur Bedeutung des Schreiens an dieser Stelle s. Lechner (1999) 257–261.

⁸⁴ Lechner (1999) 259.

⁸⁵ IgnPhld 8,2: ... ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω ... S. dazu Lieu (2015) 400; Nicklas (2014) 124–129. Theobald (2016) 313 interpretiert sämtliche „anti-judaisierenden“ Stellen in IgnMagn 8,1–10,3 und Phld 6,1f.; 8,2 unter der Rücksicht des „Rom-Bezugs“ der Ignatianen. Das Plädoyer für den Herrentag in IgnMagn sei eine Stellungnahme bezüglich des Ostertermins. Die Berufung auf Polykarp sei

Leben, Leiden und den Kreuzestod Jesu Christi sowie seine Auferstehung und den Glauben an ihn als Wahrheitskriterien für seine Botschaft, nicht bestimmte Texte oder Urkunden.

In IgnSm 5 wird das Leugnen dieser Glaubensinhalte als negative Haltung mit dem Tod verglichen. Diese Leugner, so „Ignatios“, seien „Wortführer des Todes“ (συνήγοροι τοῦ θανάτου) und würden ihrerseits von Christus verleugnet werden (IgnSm 5,1). Was nütze es, wenn jemand ihn lobe (εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ), seinen Herrn aber lästere (τὸν κύριόν μου βλασφημεῖ), indem er ihn nicht als „Fleischträger“ (σαρκοφόρος) bekenne? So jemand verleugne ihn völlig (αὐτὸν ἀπηνήγεται) und sei ein „Leichenträger“ (νεκροφόρος), d. h. jemand der sich selbst als eine Leiche herumschleppe (5,2).

In IgnPol 3,1 wird diese Topik aufgegriffen und zur Gegenwehr aufgerufen: „Die vertrauenswürdig zu sein scheinen und doch Irrtümer verbreiten, sie sollen dich nicht erschüttern“ (οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μὴ σε καταπλησσέτωσαν), rät „Ignatios“ Polykarp; und es folgen Ermahnungen zu vermehrtem Eifer bzw., besser, zu größerer Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit beim Interpretieren der Zeitläufte, IgnPol 3,2: πλέον σπουδαῖος γίνου οὐκ εἶ. τοὺς καιροὺς καταμάνθανε. Als Kriterium für eine scharfsinnigere und zutreffendere Interpretation der Zeitereignisse nennt „Ignatios“, wie er es bereits an früheren Stellen getan hat,⁸⁶ den überzeitlichen, unsichtbaren, leidensunfähigen Gott, der um unserer willen zeitlich, sichtbar und leidensfähig wurde und tatsächlich auch gelitten hat.⁸⁷ Auf dieser Grundlage, so impliziert „Ignatios“ hier, kann Polykarp nicht nur die „schlimmen Künste“ (κακοτεχνίας) meiden, er könne sich auch aktiv gegen sie wenden, was sogar „besser“ sei, indem er „über sie predigt“, IgnPol 5,1: ... μᾶλλον δὲ περὶ τούτων ὁμιλίαν ποιοῦ.⁸⁸ Inhaltlich geht es dabei, so scheint es, um Ehedisziplin. Die

„pikant“: „Der ... vielleicht römische Autor instrumentalisiert mit seiner Fälschung die Autorität der Bischöfe von Antiochia und Smyrna ... für die Anliegen Roms und versucht, dort ... das durchzusetzen, was im Osten schon gute Praxis sei: den Monepiskopat.“ Dies könnte auch Irenäus' Sympathie für das Werk und seinen Autor erklären; s. unten Anm. 93f.

86 Explizit etwa IgnMagn 3,2, und dort ebenfalls im Kontext der Ermahnung des Bischofs: ἐπεὶ οὐχ ὅτι τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον τὸν βλεπόμενον πανταῖς, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον παραλογίζεται. τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς θεὸν τὸν τὰ κρύφια εἰδὸτα. Implizit auch in IgnEph 15, wo der verborgene Gott als Quelle wahrer Erkenntnis beschrieben wird.

87 IgnPol 3,2. Die Bezugspaare lauten ὑπὲρ καιρόν/ἄχρονος (wobei hierzu kein Gegenbegriff eingeführt wird, ἀόρατος/όρατός, ἀψηλάφητος („ungreifbar“, erneut kein Gegenbegriff), ἀπαθής/παθητός, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα. Lindemann u. Paulsen (1992) 236–237 übersetzen σπουδαῖος mit „eifrig“, Ehrmann (2003) 312–313 mit „eager“. Doch ist dieses Wort hier wohl nicht nur ethisch, sondern auch erkenntnistheoretisch zu verstehen, im Sinne etwa von „scharfsinniger“, „aufmerksamer“ sein (im Interpretieren der Zeitereignisse).

88 Es ist dies eine der frühesten Stellen in der frühchristlichen Literatur, wo ὁμιλία im Sinne von „Predigt“ gebraucht wird. Zur ursprünglichen Verwendung des Wortes in dieser Bedeutung im Kontext der Schulphilosophie s. oben Anm. 59.

„Schwestern“ sollen sich an ihren Lebensgefährten genügen lassen und umgekehrt. Was hier erneut interessiert, sind die Vokabeln des Redens und Zuredens, die „Ignatios“ verwendet, um zu beschreiben, wie sich Polykarp an seine Adressaten wenden soll, wenn er predigt: Mit den Schwestern solle er reden (προσλαλεῖν),⁸⁹ die Brüder solle er auffordern (παραγγέλλειν) mit dem Ziel, dass sich niemand seiner selbst rühme (ἐὰν καυχῆσται, ἀπώλετο) oder etwa für mehr angesehen werde als der Bischof (ἐὰν γνωσθῇ πλεον τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται), sondern dass alles zur Ehre Gottes geschehe (πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω).

Die homiletische Kommunikation zwischen Polykarp als Bischof und seiner Gemeinde wird hier nach dem Modell der brieflichen Kommunikation zwischen „Ignatios“ und seinen Adressaten konzipiert. Dies wird am Ende des Briefes, in IgnPol 8,1, noch unterstrichen, wenn „Ignatios“ seinem Adressaten mitteilt:

Da ich nun nicht selbst an alle Kirchen schreiben konnte ..., sollst du ... den Kirchen schreiben, die noch vor mir liegen, weil du Gottes Sinn (γνώμη)⁹⁰ besitzt, damit auch sie desgleichen tun: ἐπεὶ οὖν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἡδυνήθην γράψαι ... γράψεις ταῖς ἐμπροσθεν ἐκκλησίαις, ὡς θεοῦ γνώμην κεκτημένους, εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι.

Mit diesem programmatischen Satz schließt sich der Kreis. „Ignatios“, d. h. der pseudepigraphische Verfasser des Siebener-Corpus, schrieb den Kirchen, um sich an sie zu wenden, mit ihnen zu reden (προσλαλεῖν), ihnen zuzureden (παρακαλεῖν, παραινεῖν), sie vielleicht auch aufzufordern (παραγγέλλεσθαι), in einigen Punkten vielleicht auch ihnen gegenüber zu insistieren (ἐντέλλεσθαι), generell aber, um ihnen Dinge ans Herz zu legen, die er nur dann, wenn er ein Apostel wie Petrus und Paulus gewesen wäre, auch hätte „befehlen“ (διατάσσεσθαι) können, Dinge die die wahre Lehre (γνώμη) betrafen sowie die Zurückweisung falscher Lehren (wie Gnosis, Doketismus, judaisierende Tendenzen), die Autorität des Bischofs und die tiefere Bedeutung der Blutzeugenschaft – insbesondere im Hinblick auf das Geheimnis des Leidens und Sterbens Christi, das die Adressaten angehalten werden zu verinnerlichen, gemäß dem Vorbild des Absenders.

Wenn er in IgnPol Polykarp persönlich dazu auffordert, ihn in dieser Hinsicht nachzuahmen, konstruiert er Polykarp sozusagen als Scharnier, das seine Briefe mit der Realgeschichte verbindet. Nach Theobald war es zuallererst der Brief des Polykarp nach Philippi, der „dem anonymen Autor der Ignatianen den Anstoß zu seiner raffinierten Fälschung“ gab. Die Erwähnung des Martyriums des Ignatios in Polyc 9,1f. „brachte ihn auf die Idee“, dessen Figur „zu einem literarischen Bild des vor-

⁸⁹ Zur Bedeutung von προσλαλεῖν im Unterschied zu παρακαλεῖν in diesem Zusammenhang s. bereits oben Anm. 49.

⁹⁰ Zur Bedeutung von γνώμη, das Lindemann u. Paulsen (1992) 241 mit „Sinn“ übersetzen, s. oben Anm. 51, 63 und 64.

bildlichen Märtyrerbischofs auszubauen“⁹¹, eines Märtyrerbischofs aus dem syrischen Osten, der, wie es scheint, im Osterstreit eine römische Position vertritt und für Rom den Monepiskopat propagiert.⁹²

Es war das Anliegen der vorliegenden Untersuchung, anhand der angeführten Beispiele aufzuzeigen, wie er etwa durch die Anwendung der erwähnten Begriffe in den gegebenen Kontexten nach den Regeln antiker Briefkommunikation dabei vorgeht. Die zitierten Beispiele dürften ihn als einen im Großen und Ganzen recht kompetenten Briefkommunikator erwiesen haben, der nicht nur ein literarisches Produkt von hoher Qualität produzierte, sondern auch mehr oder weniger direkt mögliche Adressaten ansprach. Die früheste Rezeption, etwa bei Irenäus (*adv. haer.* 5,28,4), die eine positive Reaktion darstellt, scheint dies zu bestätigen. Irenäus vermeidet es, Ignatios als den Verfasser des Werks zu nennen, aus dem er zitiert. Er nennt ihn aber dennoch „einen von den Unsrigen“ (τις τῶν ἡμετέρων), der zum Zeugnis für Gott *ad bestias* verurteilt worden sei (διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία) und sein Martyrium mit diesen Worten gedeutet habe: „Ich bin Weizen Gottes und werde von den Zähnen der wilden Tiere zermahlen, damit ich als reines Brot erfunden werde.“⁹³

Irenäus eignet sich hier also nicht nur ein vereinzelt Theologoumenon aus den Ignatianen an, er akzeptiert nebenbei auch dessen Verfasser als „einen der Unsrigen“. Damit muss er in ihm nicht notwendigerweise einen „Parteigänger“ oder Landsmann (aus Kleinasien) gesehen haben, wie Theobald vermutet,⁹⁴ der Ausdruck könnte auch einfach umschreiben, dass es sich bei dem Verfasser um einen Mitchristen handelte. Dennoch könnte die Tatsache, dass Irenäus ihn nicht beim Namen nennt, ein Indiz dafür sein, dass er sehr wohl weiss, oder zumindest ahnt, dass die Briefe pseudepigraphisch sind.⁹⁵

Die vorliegende Untersuchung kann dem nicht weiter nachgehen. Es soll nur noch einmal wiederholt werden, dass diese reale Möglichkeit der Wirkung der Ignatianen als Brief-Corpus (im theologischen wie im literarischen Sinne), von der frühesten Rezeption angefangen, keinerlei Abbruch getan hat.

⁹¹ Theobald (2016) 323.

⁹² Theobald (2016) 313.

⁹³ IgnRom 4,1, zitiert bei Iren., *adv. haer.* 5,28,4, zitiert bei Eus., *hist. eccl.* 3,36,12: σῆτος εἰμι θεοῦ καὶ δι’ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὐρεθῶ. Die besser bezeugte Lesart des Mediceo-Laurentianus lautet ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὐρεθῶ τοῦ Χριστοῦ. Weniger gut bezeugt ist die Lesart ἵνα καθαρὸς ἄρτος θεοῦ εὐρεθῶ.

⁹⁴ Theobald (2016) 312 Anm. 225.

⁹⁵ Theobald (2016) 312 Anm. 225 spricht davon, „dass er der Figur des Ignatios gegenüber skeptisch war“, was Ignatios’ Verfasserschaft des Corpus betrifft.

Literaturverzeichnis

- Ayán Calvo (2002): Juan José Ayán Calvo, „Datierung und Echtheit der Ignatianischen Briefe“, *FKTh* 18, 81–105.
- Barnes (2008): Timothy D. Barnes, „The Date of Ignatius“, *ET* 120, 119–130.
- Barnes (2010): Timothy D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen.
- Bauer (2011): Thomas Johann Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*. WUNT 276, Tübingen.
- Bihlmeyer (1956): Karl Bihlmeyer (Hg.), *Die Apostolischen Väter*, zweite Auflage, erster Teil, Tübingen.
- Bonhöffer (1911): Adolf Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*. RVV 10, Gießen.
- Brent (2006): Allen Brent, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture*. STAC 36, Tübingen.
- Brent (2009): Allen Brent, *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*, London.
- Brox (1976): Norbert Brox, „Pseudo-Paulus und Pseudo-Ignatius. Einige Topoi altchristlicher Pseudepigraphie“, *VigChr* 30, 181–188.
- Bultmann (1967): Rudolf Bultmann, „Ignatius und Paulus“, Ders., *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. von Erich Dinkler, Tübingen, 400–411.
- Burke (2013): Tony Burke (Hg.), *Ancient Gospel or Modern Forgery? The Secret Gospel of Mark in Debate*, Eugene, Oregon.
- Dallaeus (1666): Ioannes Dallaeus, *De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiochenis nominibus circumferuntur libri duo*, Genf.
- Dehandschutter (2009): Boudewijn Dehandschutter, „Der Polykarpbrief“, Wilhelm Pratscher (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 130–146.
- Ehrman (2003): Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, Vol. 1. LCL 24, Cambridge, MA u. London.
- Flacius (1559): Matthias Flacius u. a., *Ecclesiastica Historia*. Cent. 1–3, Basel.
- Glucker (1978): John Glucker, *Antiochus and the Late Academy*. Hyp. 56, Göttingen.
- Gryson (1979): Roger Gryson, „Les ‚lettres‘ attribuées à Ignace d'Antioche et l'apparition de l'épiscopat monarchique“, *RTL* 10, 446–453.
- Hübner (1997): Reinhard Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 44–72.
- Hübner (1999): Reinhard Hübner, *Der paradox Eine: Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*. SVigChr 50, Leiden.
- Huller u. Gullotta (2017): Stephan Huller u. Daniel Nicholas Gullotta, „Quentin Quesnell's *Secret Mark Secret*“, *VigChr* 71, 252–378.
- Joly (1979): Robert Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Brüssel.
- Killen (1886): William P. Killen, *The Ignatian Epistles Entirely Spurious. A Reply to the Rt. Rev. Dr. Lightfoot, Bishop of Durham*, Edinburgh.
- Lagarde (1882): Paul de Lagarde, *Die lateinischen übersezungen [sic!] des Ignatius*. AGWG 29, Göttingen.
- Lampe (2003): Peter Lampe, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, London.
- Lechner (1999): Thomas Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. SVigChr 47, Leiden.
- Lieu (2015): Judith Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century*, Cambridge.
- Lightfoot (†1889): Joseph B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers, Pt. II: S. Ignatius, S. Polycarp*, vol. 1, 2nd ed., London.

- Lindemann u. Paulsen (1992): Andreas Lindemann u. Henning Paulsen (Hgg.), *Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe, auf der Grundlage der Ausg. von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker. Mit Übers. von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übers. u. hg. von Andreas Lindemann u. Henning Paulsen*, Tübingen.
- Löhr (2009): Hermut Löhr, „Die Briefe des Ignatius von Antiochien“, Wilhelm Pratscher (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 104–129.
- Lössl (2010): Josef Lössl, „Zwischen Christologie und Rhetorik. Zum Ausdruck ‚Kraft des Wortes‘ (λόγου δυνάμεις) in Tatians ‚Rede an die Griechen‘“, Ferdinand R. Prostmeier u. Horacio E. Lona (Hgg.), *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*. MS 31, Berlin u. New York, 129–147.
- Lössl (2014): Josef Lössl, „An Inextinguishable Memory: ‚Pagan‘ Past and Presence in Early Christian Writing“, Carol Harrison u. a (Hgg.), *Being Christian in Late Antiquity* (FS Gillian Clark), Oxford, 74–89.
- Merz (2004): Annette Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*. NTOA/StUNT 52, Göttingen
- Mitchell (2006): Matthew W. Mitchell, „In the Footsteps of Paul: Steps Along the Road to Canon in Ignatius of Antioch“, *JCS* 14, 27–46
- Nagel (2000): Titus Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirendischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-agnostischer Literatur*, Leipzig.
- Nicklas (2014): Tobias Nicklas, *Jews and Christians? Second Century ‚Christian‘ Perspectives on the ‚Parting of the Ways‘*, Tübingen.
- Parvus (2008): Roger Parvus, *A New Look at the Letters of Ignatius of Antioch and other Apellean Writings*, New York.
- Prostmeier (2002): Ferdinand Prostmeier, Art. „Ignatius von Antiochien“, *LACL* 3 346–348.
- Rathke (1967): Heinrich Rathke, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*. TU 99, Berlin.
- Rius-Camps (1995): Josep Rius-Camps, „Indicios de una redacción muy temprana de las cartas auténticas de Ignacio (ca. 70–90 d. C.)“, *Aug.* 34, 199–214
- Ruinart (1689): Thierry Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Lyon.
- Schmithals (2009): Walter Schmithals, „Zu Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 13, 181–203.
- Schoedel (1990): William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, München (aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von G. Koester).
- Sieben (1978): Hermann Josef Sieben, „Die Ignatianen als Briefe. Einige formkritische Bemerkungen“, *VigChr* 32, 1–18.
- Theobald (2016): Michael Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jh. n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe*, Stuttgart.
- Trevett (1983): Christine Trevett, „Prophecy and Anti-Episcopal Activity: A Third Error Combated by Ignatius“, *JEH* 34, 1–18.
- Voss (1646): Isaacus Vossius, *Epistolae genuinae S. Ignatii martyris quae nunc primum lucem vident ex bibliotheca Florentina*, Amsterdam.
- Zahn (1873): Theodor Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha.
- Zwierlein (2009): Otto Zwierlein, *Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse*. UALG 96, Berlin u. New York.

Thomas Johann Bauer

Ignatios – *alter Paulus*?

Die Präskripte und Postskripte der Ignatianen

Abstract: The opening and closing sections of the Letters of Ignatios of Antiochia adopt the traditional formulas of the Greek Letter, but show significant modifications at the same time. A close analysis of the prescripts and postscripts makes it obvious that the author of the Ignatian Letters wants to allude to Paul and his Letters, although he does not follow the particular form of the Pauline Letters. Nevertheless, it is intended to present Ignatios as a “second Paul” in order to give the letters attributed to him a special importance and authority. A close analysis can also show that the prescripts and postscripts of the Ignatian Letters are formulated in order to indicate and highlight the arrangement of the seven letters within the collection (“middle recension”). The way the prescripts and postscripts are formed and formulated indicates that each letter is written and composed as part of a letter collection. This may be an argument that the Ignatian Letters should be considered to be a fictional and pseudepigraphic composition or at least a thorough revision of the authentic letters of Ignatios.

1 Die Ignatianen als Brief: Stand der Forschung und Desiderate

1.1 Die Briefe des Ignatios im Kontext antiker Epistolographie

Angesichts der Konventionen, die in der Antike für die Formulierung von Anfang und Ende eines Briefes üblich waren und die bei den diversen Gelegenheitsschreiben des Alltags wie auch bei literarisch anspruchsvolleren Briefen bis hin zu rein literarischen Erzeugnissen nahezu immer eingehalten wurden, musste bei jenen Briefen, die als Absender den Namen des Episkopos und Märtyrers Ignatios aus Antiochia am Orontes nennen, ihren ersten Leserinnen und Lesern die Gestaltung der Eingangs- und Schlussabschnitte, des Präskripts und Postskripts, auffällig erscheinen.¹

¹ Grundlegend zum antiken (griechischen) Brief und seiner Form Exler (1923); Koskenniemi (1956); Klauck (2006); Stowers (1986); Dziatzko (1899) 836–843; Sykutris (1931); außerdem Bauer (2011) 12–57.

Die Präskripte der Ignatiosbriefe unterscheiden sich von den meisten anderen antiken Briefen (griechischen wie lateinischen) schon allein durch ihre Länge, d. h. aufgrund ihres Wortreichtums, verbunden mit einem komplizierten, syntaktisch oft kaum mehr durchschaubaren Aufbau.² Darin erinnern sie freilich an die Briefe des *Corpus Paulinum*, deren Präskripte ähnlich wortreich formuliert sind und, besonders im Fall des paulinischen Römer- und Galaterbriefes, infolge von Erweiterungen oft ebenfalls eine komplexe Struktur aufweisen.³ Mit den Briefen des *Corpus Paulinum* teilen die Ignatiosbriefe auch das Durchbrechen der üblichen indirekten Formulierung des Eingangsgrußes in der dritten Person durch das Eindringen der ersten Person (in den Paulusbriefen zusätzlich der zweiten Person).⁴ Auch das Postskript der Ignatiosbriefe fällt im Vergleich zu den übrigen antiken Briefen durch eine meist wortreiche Erweiterung des Schlussgrußes auf. Darin ähneln sie ebenfalls den Briefen des *Corpus Paulinum*, die allerdings zusätzlich von den allgemein üblichen Formulierungen des Schlussgrußes abweichen.

Dennoch betonen Hermann Josef Sieben (1978)⁵, im Anschluss an Xavier Roiron (1913)⁶, sowie William R. Schoedel (1985)⁷ in ihren Analysen zum Formular der Ignatiosbriefe, dass sie in ihrem Präskript und ihrem Postskript in einem höheren Maße den Konventionen des antiken Briefes folgen, als dies bei den Briefen des *Corpus Paulinum* (authentische wie pseudepigraphische gleichermaßen) der Fall sei.⁸ Denn in den paulinischen Briefen werde der übliche griechische Eingangsgruß durch den Segenswunsch $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta$ [ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ] ersetzt, der im Schlussgruß mit dem Stichwort $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ wieder aufgenommen wird.⁹ Die Ignatiosbriefe dagegen hätten nicht nur in ihrem Postskript mit $\epsilon\pi\acute{\rho}\omega\sigma\theta\epsilon$ den für den antiken Brief üblichen Schlussgruß übernommen, sondern würden zudem

² Alle Zitate aus den Briefen des Ignatios folgen Fischer (1958); durchgängig konsultiert wurden jedoch auch Camelot (1958) und Lindemann u. Paulsen (1992).

³ Für das paulinische Briefformular vgl. Schnider u. Stenger (1987); außerdem noch immer Roller (1933); dazu jedoch ergänzend und teilweise modifizierend Bauer (2011) 79–88. Für die neutestamentlichen Zitate vgl. durchgehen Nestle-Aland / NTG²⁸.

⁴ Wie Beispiele unter den auf Papyrus erhaltenen Originalbriefen zeigen, wird die konventionelle indirekte Formulierung des Präskripts in der dritten Person ab dem 1. Jahrhundert zumindest gelegentlich durch die direkte Anrede des Adressaten im Eingangsgruß durchbrochen (durch das Grußwort im Imperativ oder Optativ 2. Person). Vgl. Koskeniemi (1956) 164–167; Textbeispiele aus den Papyrusbriefen bei Exler (1923) 53f. Die Paulusbriefe und die Ignatiosbriefe spiegeln insofern wohl eine Tendenz der Zeit.

⁵ Vgl. Sieben (1978) 3f.

⁶ So Roiron (1913).

⁷ Dazu Schoedel (1985) 7; vgl. Schoedel (1992) 338.

⁸ Ein solches Urteil dürfte jedoch zu pauschal sein; denn auch das paulinische Briefformular bleibt von den Konventionen des griechischen Briefes bestimmt und ist als modifizierte Übernahme des griechischen Formulars zu werten. Vgl. dazu Bauer (2011) 86–88.

⁹ Dazu Schnider u. Stenger (1987) 25–41. 131–135; Bauer (2011) 80f. 83.

im Präskript mit dem Infinitiv χαίρειν die gängige Formulierung des Eingangsgrußes und damit das Schema und die syntaktische Struktur des konventionellen Briefeingangs bewahren (in IgnPhld *inscr.* fehlt zwar χαίρειν, doch kann dies allein noch nicht als Bruch mit der Konvention des antiken Briefes gewertet werden, wie im Folgenden zu zeigen ist).¹⁰ Dies gelte, auch wenn umfängliche Erweiterungen, wie sie die Präskripte und Postskripte der Ignatiosbriefe (und der paulinischen Briefe) zeigen, nach dem Befund der auf Papyrus erhaltenen Originalbriefe und der literarisch überlieferten Briefe nicht typisch waren.

Jedoch scheint die Konvention des antiken Briefes gewisse Modifikationen des Präskripts und Postskripts erlaubt zu haben.¹¹ Solche ergaben sich teils aus dem Anlass und der Funktion eines Briefes (so der Ersatz des Grußwortes χαίρειν, das wegen seiner Wortbedeutung in Kondolenzschreiben als unpassend empfunden wurde), teils waren sie dem „Zeitgeschmack“ geschuldet (so die Verbindung von Eingangs- und Schlussgruß mit dem Gesundheitswunsch).¹² Wichtiger scheint für das Verständnis und die Erklärung des Befundes der Ignatiosbriefe (wie auch der Paulusbriefe), dass Philosophen mitunter in ihren Briefen eine von der Konvention abweichende Gestaltung des Briefformulars wählten, die sie als Ausdruck ihrer Lebenshaltung und Gesinnung sahen (so z. B. in den Platon- und Epikurbriefen), und dass dies nach dem Zeugnis der Papyrusbriefe in der alltäglichen Korrespondenz gelegentlich auch von anderen Personen nachgeahmt werden konnte.¹³ Auch wenn solche Modifikationen offensichtlich nur die Formulierung des Eingangsgrußes betrafen, markieren sie wohl den Rahmen, in den die auffällige Gestaltung der Präskripte, und auch der Postskripte, der Ignatiosbriefe eingeordnet werden muss. Insofern sind sie als möglicher Ausdruck des Wunsches nach Unverwechselbarkeit zu werten, in dem sich das Bild des Absenders, sein Selbstverständnis und seine Überzeugungen und Ansichten ausdrücken sollen. Dem müssen die Analyse und Interpretation der Präskripte und Postskripte der Ignatiosbriefe Rechnung tragen (ebenso wie bei den Paulusbriefen).

¹⁰ Vgl. Sieben (1978) 5f.

¹¹ Vgl. dazu auch Roller (1933) 61f.

¹² Näheres bei Bauer (2011) 45–47.

¹³ Bei Platon findet sich εὖ πράττειν, bei Epikur εὖ διάγειν, ὑγιαίνειν und andere, in den Papyrusbriefen unter anderem χαίρειν καὶ διὰ παντὸς ἐρρωμένον ζῆν ἀλύπως in P.Bad. IV 51,1f. (2. Jh. v. Chr.), εὖ πράττειν in P.Mil. Vogl. I 11,1 (1. Jh. n. Chr.). Dazu Koskenniemi (1956) 158–167; Exler (1923) 67f.; Dziatzko (1899) 839. Die Aussage, dass man als Ausdruck der eigenen Lebensphilosophie den Eröffnungsgruß abweichend von der Konvention formulieren konnte, steht in einem fiktiven Brief des Dionysios an Speusippos in der Sammlung der Kynikerbriefe vgl. Koskenniemi (1956) 163; Stowers (1986) 20f.; Sykutris (1931) 195.

1.2 Die Briefe des Ignatios und der paulinische Brief

Nötig ist die Präzisierung der Absicht, die man hinter der individuellen und unverwechselbaren Gestaltung von Präskript und Postskript der Ignatiosbriefe sehen darf. Zu fragen wäre dabei, inwiefern dabei, trotz der Unterschiede in Struktur und Wortlaut, das Formular der Paulusbriefe als Modell und Vorbild wirksam war. Dass der Verfasser der Ignatiosbriefe zumindest einen Teil der Briefe des *Corpus Paulinum* kannte, kann nicht bestritten werden, auch wenn in der Forschung höchstens soweit Einigkeit besteht, dass sich mit hinreichender Sicherheit Kenntnis und Benutzung bestenfalls für den Ersten Korintherbrief, für den Epheserbrief sowie für den Ersten und Zweiten Timotheusbrief aufzeigen lasse.¹⁴ Dafür, dass eine Verbindung und ein Vergleich der Person und des Schicksals des Ignatios von Antiochia mit Paulus durchaus in der Absicht des Verfassers der Briefe liegt, lässt sich auf die beiden expliziten Erwähnungen des Paulus in den Ignatiosbriefen verweisen: Durch sein Schicksal als Gefangener und Verurteilter, der sich in Fesseln auf dem Weg zur Hinrichtung (in Rom) befindet, erweist sich Ignatios geradezu als ein zweiter Paulus (IgnEph 12,2; vgl. IgnTrall 10), auch wenn er zugleich den Aposteln Petrus und Paulus eine ihn überragende Autorität und Würde zuerkennt (IgnRom 4,3; vgl. IgnEph 3; IgnTrall 3,3).¹⁵

Das paulinische Briefformular wurde von Anfang an offenbar als so charakteristisch für den „Apostel“ empfunden, dass es außerhalb der paulinischen Pseudepigraphie keine direkte Übernahme und Nachahmung erfahren hat.¹⁶ Insofern repräsentieren die Ignatiosbriefe in dieser Hinsicht die Regel, und man sollte den formalen Unterschieden zu den paulinischen Briefen in Präskript und Postskript für die Interpretation kein zu großes Gewicht beimessen. Stattdessen sollte man prüfen, ob nicht auf anderer Ebene in den Präskripten und Postskripten der Ignatiosbriefe gezielt eine Beziehung zu Paulus und den paulinischen Briefen hergestellt wird, und zwar im Dienste einer Profilierung und Inszenierung des Absenders Ignatios von Antiochia in Relation zu Paulus. Dafür, dass solches intendiert sein könnte, lässt sich eventuell auf das Präskript des Briefes des Ignatios an die Gemeinde in Tralles verweisen. Denn hier heißt es, dass Ignatios die Gemeinde ἐν ἀποστολικῷ

¹⁴ Im Einzelnen die sehr vorsichtigen Einschätzungen in Oxford Society of Historical Theology (1905) 63–83; Barnett (1941) 152–170; Foster (2005); Schoedel (1985) 9f.; Schoedel (1992) 307–309; außerdem Rathke (1967). Kritisch zu einer genaueren Kenntnis der Paulusbriefe durch den Verfasser der Ignatiosbriefe jedoch Bauer (1964) 220f.

¹⁵ Dazu auch Reis (2005). Zu den angegebenen Stellen vgl. auch Bauer u. Paulsen (1985) 28f. 38. 59. 64. 73; Schoedel (1985) 48–50. 72f. 137f. 156. 177; außerdem Lindemann (1999) 267–272.

¹⁶ Modifiziert wird das paulinische Formular bereits in den Pastoralbriefen (so etwa die *salutatio*). Auffällig ist der deutlich an Paulus orientierte Briefeingang und -abschluss in der Johannesoffenbarung, obwohl diese Schrift theologisch eher in Opposition zu Paulus bzw. dem Paulinismus zu sehen ist.

χαρακτῆρι grüße (IgnTrall *inscr.*). Diese Formulierung könnte durchaus auf die Paulusbriefe zielen, d. h. die Selbstdarstellung ihres Absenders, der im Präskript die adressierten Gemeinden (gewöhnlich) mit dem Anspruch grüßt, Träger „apostolischer“ Autorität und Würde zu sein (Röm 1,1; 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Gal 1,1; Eph 1,1; Kol 1,1; 1Tim 1,1; 2Tim 1,1; Tit 1,1).¹⁷ Auch taucht zumindest im Präskript der Briefe des Ignatios an die Magnesier und an die Römer das für den paulinischen Eingangsgruß charakteristische Stichwort χάρις auf (wenn auch nicht als Teil der *salutatio*).

Außerdem wurde darauf hingewiesen, dass das Präskript des am Anfang der Sammlung stehenden Briefes an die Gemeinde in Ephesus zahlreiche Anspielungen auf die Danksagung und Corpuseröffnung des paulinischen Epheserbriefes enthalte (Eph 1,3–23).¹⁸ Dass die hier identifizierte Dichte von Bezügen zwischen den beiden Epheserbriefen kein Zufall und mehr als eine literarische Fingerübung ist, legt IgnEph 12,1–2 nahe, wo eine Relation zwischen Paulus, der Gemeinde in Ephesus und Ignatios hergestellt wird. Dies wird noch verstärkt durch den rätselhaften Hinweis, Paulus habe die Epheser in jedem seiner Briefe erwähnt, wodurch Ignatios auch als Briefschreiber, der wie Paulus an die Epheser schreibt und sie auch in anderen seiner Briefe immer wieder erwähnt, als Nachfolger des Paulus erscheint, nicht nur als Verurteilter und Gefesselter auf dem Weg zu seiner Hinrichtung (s. o.).¹⁹

Zu bedenken ist zudem, ob nicht bereits die auffälligen Ausfaltungen des Briefformulars, d. h. die Erweiterungen des formelhaften Anfangs- und Schlussteils, auch ohne genaue Übernahme von Wortlaut und Struktur, als Bezugnahme auf die unkonventionell wortreichen und oft komplexen Präskripte und Postskripte der paulinischen Briefe zu werten sind; denn diese formale Eigenheit der paulinischen Briefe findet in den frühchristlichen Briefen nur sehr bedingt einen Nachhall.²⁰ Insofern könnten die nicht weniger wortreichen und syntaktisch teilweise noch weit komplizierteren Präskripte der Ignatiosbriefe, wie auch ihre Postskripte, durchaus als Mittel der Inszenierung des Absenders Ignatios von Antiochia im Licht des Paulus

¹⁷ Nach Schoedel (1985) 137, beziehe sich ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι zwar auf den apostolischen Gruß des Paulus, sei aber nicht Ausdruck eines Anspruchs des Ignatios auf apostolische Autorität und Würde (da der Absender Ignatios selbst betone, dass ihm eine solche Stellung nicht zukomme; vgl. IgnEph 3; IgnTrall 3,3; und IgnRom 4,3).

¹⁸ Eine Übersicht zu den Bezügen mit ergänzenden Anmerkungen bei Schoedel (1985) 36f.; Oxford Society of Historical Theology (1905) 67; Barnett (1941) 153; Foster (2005) 168f. Skeptisch zu einer (direkten) Abhängigkeit von IgnEph *inscr.* vom paulinischen Epheserbrief jedoch Bauer u. Paulsen (1985) 21.

¹⁹ Zur problematischen Notiz ὅς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in IgnEph 12,2 und die sich daran knüpfende Frage, ob und wie genau der Verfasser der Ignatiosbriefe mit den paulinischen Briefen und Paulustraditionen vertraut ist, vgl. Bauer u. Paulsen (1985) 38; eine optimistische Einschätzung bei Rathke (1967) 21f.; Schoedel (1985) 73 Anm. 7.

²⁰ Ein knapper Überblick zum Formular der frühchristlichen Briefe (außerhalb des *Corpus Paulinum*) bei Bauer (2011) 88–90; als Übersicht zu den frühchristlichen und altkirchlichen Briefen auch Löhr (2002).

intendiert sein.²¹ Allerdings bleibt das Problem, ob und wie sich eine solche Form der Bezugnahme am Text zumindest plausibilisieren lässt. Eine solche Annahme darf wohl dann eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen, wenn sich zeigen lässt, dass die Präskripte und Postskripte der Ignatiosbriefe in irgendeiner Form auf Gedanken und Vorstellungen der paulinischen Präskripte und Postskripte anspielen. Angesichts der schon angesprochenen Diskussion über den Nachweis von Art und Umfang der Kenntnis und Benutzung der paulinischen Briefe durch den Verfasser der Ignatiosbriefe dürfte jedoch ein Konsens bei der Identifizierung solcher Bezüge in den Präskripten und Postskripten kein leichtes Unterfangen sein.²²

1.3 Zwischen Gelegenheitsschreiben und pseudepigraphischer Briefsammlung

Trotz der angedeuteten Schwierigkeiten und Probleme soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, ob die Präskripte und Postskripte der Ignatiosbriefe im Dienst einer „paulinischen“ Inszenierung ihres Absenders stehen und welche Absicht hinter einer solchen Inszenierung stehen könnte. Dem muss eine sorgfältige Analyse der Form der ignatianischen Präskripte und Postskripte vorausgehen, da das eingangs skizzierte Urteil von Xavier Roiron, Hermann Josef Sieben und William R. Schoedel bei einer Überprüfung durch den Vergleich mit den Zeugnissen der antiken Epistolographie eine Revision oder zumindest Modifikation erfordert. Es lässt sich nämlich keineswegs über alle Präskripte der Ignatiosbriefe sagen, dass sie im Rahmen der antiken Konventionen bleiben und dem üblichen Formular folgen. Eine sorgfältige formale Analyse zeigt zudem in der Gestaltung der Präskripte, und auch der Postskripte, auffällige Regelmäßigkeiten, die bisher nicht hinreichend beachtet wurden und die weitergehende Fragen zur Entstehung und Komposition der Sammlung der Ignatiosbriefe aufwerfen.²³ In den Präskripten und Postskripten finden sich Indizien dafür, dass die Abfolge der sieben Briefe, wie sie die modernen Editionen bieten und wie sie offensichtlich auch Euseb von Caesarea in seinem Bericht voraussetzt (*hist. eccl.* 3,36,5–11), nicht nur die ursprüngliche Abfolge ist, sondern dass

²¹ Vgl. auch Schoedel (1985) 7, sowie sein Urteil ebd. 35 Anm. 3, urteilt: „In any event, it is probably from Paul that Ignatius derived the habit of elaborating his salutations so fully.“

²² Immerhin urteilt Schoedel (1985) 7: „Although Ignatius has absorbed at least one of the Pauline letters and imitated features of the apostle’s epistolography (cf. Tr. inscr), his letters are much closer to Hellenistic (and at times Hellenistic-Jewish) models. At the same time, Ignatius is fond of elaborating the traditional formulae and Christianizing them in the most astonishing ways. This procedure reflects the practice of Paul, but it is characteristic that the substance of such elaboration in Ignatius owes little directly to the apostle.“

²³ Es ist zu wenig und zu ungenau, wenn man lediglich konstatiert, dass sich in einzelnen Präskripten Elemente finden, die in anderen Präskripten der Ignatianen wieder auftauchen.

hinter ihr Planung und bewusste Gestaltung steht. Dies rechtfertigt die Entscheidung der (Mehrheit der) neuzeitlichen Editoren, dass die sogenannte mittlere Rezension hinsichtlich Umfang, Abfolge und Textfassung die ursprüngliche Sammlung der Ignatiosbriefe repräsentiere und dass der Brief an die Römer, trotz seiner Sonderstellung in der handschriftlichen Überlieferung, entsprechend der Abfolge bei Euseb als viertes Schreiben in diese Sammlung einzuordnen sei.²⁴

Formale Regelmäßigkeiten in den Präskripten der Ignatiosbriefe sprechen gegen die von William R. Schoedel formulierte Behauptung, die Abfolge der Briefe bei Euseb, wie sie die neueren Editionen übernommen haben, sei von diesem erst nachträglich erschlossen und vorgenommen worden. Leitend seien für Euseb zunächst innere Angaben der Briefe gewesen (meist am Ende der Briefe), aus denen hervorgeht, dass die Briefe nach Ephesus, Magnesia, Tralles und Rom in Smyrna entstanden sein müssen, die Briefe nach Philadelphia und Smyrna sowie an Polykarp nach der Weiterreise des Gefangenentransports in Troas.²⁵ Da es für die weitere Ordnung keine internen Indizien gebe, habe Euseb sie einfach nach dem Prinzip der Länge angeordnet.²⁶ Ergänzend und präzisierend ist allerdings anzumerken, dass der Brief an Polykarp am Ende notiert, dass der Aufbruch von Troas nach Neapolis unmittelbar bevorstehe und keine Zeit für weitere Briefe bleibe, und damit signalisiert, dass er als der letzte der sieben Briefe zu verstehen und damit am Ende der Sammlung zu platzieren sei (IgnPol 8,1).²⁷ Die planvolle formale Gestaltung der Präskripte, die auf die Anordnung der Briefe zielt, legt nahe, dass die Sammlung der sieben Ignatiosbriefe, wie sie vorliegt, mehr ist als eine zufällige und spontane Zusammenstellung von Gelegenheitsschreiben. Dies ist eine Vorgabe, die bei der Analyse und Interpretation der Briefe dahingehend bedacht werden sollte, dass die Abfolge der Briefe und ihre Position innerhalb der Sammlung nicht nebensächlich ist.

24 Für die Überlieferung der Sammlung der Ignatiosbriefe in drei unterschiedlichen Rezensionen und die sich daraus ergebenden Probleme vgl. Schoedel (1985) 3–5; Schoedel (1992) 345f.; Fischer (1958) 111–113; Löhr (2009) 105f.; Prostmeier (2002) 346f.; Foster (2007) 81–84; Brent (2007) 1–13. Als „ursprünglich“ gilt heute (fast) allgemein die sogenannte mittlere Rezension, die jene sieben Briefe umfasst, die bei Euseb genannt sind. Auf Grundlage der handschriftlichen Überlieferung werden drei (hauptsächliche) Rezensionen der Sammlung unterschieden, die sich in der Anzahl der Briefe, aber auch in Wortlaut und Umfang der (meisten) Briefe unterscheiden (unechte und interpolierte Briefe); neben der mittleren Rezension, sind eine sekundäre kürzere und längere Rezension erkennbar.

25 Nach Schoedel (1985) 132, gebe es „obvious enough reasons“, dass der Brief an die Römer und der nach Philadelphia dort in der Sammlung platziert wurden, wo sie sich finden. Genauere Angaben zu diesen „Gründen“ macht er jedoch nicht.

26 So Schoedel (1985) 132.

27 Die Aussage in IgnPol 8,1 ist im Aorist des Briefstils formuliert, also vom Standpunkt der Empfänger aus, für die die Abreise des Ignatios von Troas nach Neapolis bereits in der Vergangenheit liegt. Zur Stelle auch Bauer u. Paulsen (1985) 107; außerdem Schoedel (1985) 279f.

Die Tatsache, dass die Sammlung Hinweise auf eine bewusste Komposition zeigt, wirft die Frage auf, wer für die Zusammenstellung der Briefe verantwortlich ist. Nach der in den Briefen entworfenen Biographie kommt der Absender Ignatios von Antiochia dafür jedenfalls nicht mehr in Frage, es sei denn er hätte Kopien oder Entwürfe seiner Briefe mit nach Rom genommen und dort noch vor seiner Hinrichtung im Hinblick auf ihre Edition in Form einer Sammlung redigiert. Als Redaktor käme dann noch Polykarp von Smyrna in Frage, der als Adressat eines der Briefe des Ignatios erscheint und der nach Angaben in einem von ihm erhaltenen Brief an die Gemeinde in Philippi zusammen mit seinem eigenen Brief Kopien von Briefen des Ignatios dorthin gesandt habe, um eine entsprechende Bitte dieser Gemeinde zu erfüllen (Polyc 13,1–2 [wo eine Teilung des überlieferten Briefes erwogen wird, 1Polyc 1,1–2]).²⁸ Als Problem lässt sich hier jedoch die Identifizierung von Absicht und Ziel einer solchen Redaktion benennen. Die vorliegende Sammlung der sieben Ignatiosbriefe lässt jedenfalls keine unmittelbaren Bezüge zu Inhalt und Theologie des Briefes des Polykarp erkennen und auch nicht zur Situation der Gemeinde in Philippi, wie sie sich im Brief des Polykarp darstellt. Auch hinsichtlich Form und Stil lassen sich der Brief des Polykarp und die Briefe des Ignatios nicht vergleichen. Außer Acht lassen sollte man zudem nicht, dass Polykarp von Smyrna sich in seinem eigenen Brief nicht als Episkopos der Gemeinde von Smyrna vorstellt, sondern als Mitglied eines Kollegiums von Presbytern (Polyc *inscr.*, in Anschluss an 1Petr 5,1) und dass er nirgends einen einzelnen Episkopos als Gemeindeleiter voraussetzt (vgl. Polyc 5,3; 6,1)²⁹, während die Briefe des Ignatios von Polykarp als Episkopos von

28 Die Formulierung im Philipperbrief des Polykarp von Smyrna (Polyc 13,2 [1Polyc 1,2]) legt nahe, dass es mehr Briefe des Ignatios geben müsse, als dem Brief beigelegt sind; vgl. Vielhauer (1978) 541. Welche Briefe Polykarp seinem Brief beigelegt hat und welche weiteren er noch kannte und in welchem Verhältnis diese Briefe zu den bei Euseb genannten stehen, lässt sich aus der Formulierung des Briefes nicht erkennen. Diskutiert wird in der Forschung, ob die dem Brief des Polykarp beigelegten Briefe des Ignatios mit der bei Euseb bezeugten Sammlung (d. h. der mittleren Rezension) identisch sind, d. h. alle sieben Briefe oder nur eine Auswahl umfasste. So z. B. Zahn (1873) 115f. Es ist jedenfalls keineswegs so klar und eindeutig, wie Brent (2007) 144–148, meint, dass sich aus der knappen Aussage des Polykarp, kombiniert mit Angaben in den Ignatiosbriefen, folgern lasse, dass Polykarp alle sieben Briefe kannte (und Kopien von ihnen nach Philippi schickte). Die Diskussion um die Authentizität der Briefe des Ignatios (dazu unten in Anm. 31) macht zudem die Notiz in Polyc 13,2 [1Polyc 1,2] problematisch. Man möchte sie dann so erklären, dass es hier um verlorene Ignatiosbriefe gehe, die durch eine pseudepigraphische, bereits bei Euseb bezeugte Sammlung ersetzt wurden, oder dass die Notiz nachträglich vom Fälscher der Ignatiosbriefe eingeschoben wurde (sofern man den Brief des Polykarp nicht insgesamt ebenfalls als pseudepigraphisches Einleitungsschreiben dieser Sammlung erklärt). Näheres zu dieser Diskussion bei Schoedel (1992) 276–285. Für den Brief (bzw. die Briefe) des Polykarp an die Philipper vgl. Bauer u. Paulsen (1985) 111–126; Bauer (1995); Dehandschutter (2009); Holmes (2007).

29 Dafür, dass Polykarp nicht das „Amt“ des Episkopos von Smyrna innehatte und dass es zur Zeit des Polykarp noch keinen (einzelnen) Episkopos an der Spitze dieser Gemeinde gab, votiert auch Brent (2007) 23–25. 312–318 (auch wenn er darin kein Indiz gegen die Authentizität der Ignatianen

Smyrna sprechen (IgnMagn 15,1; IgnPol *inscr.*) und in allen Gemeinden von der Leitung durch den einen Episkopos ausgehen (vgl. z. B. IgnEph 1,3; 2,1; IgnTrall 1,1; IgnPhld 1,1; IgnSm 12,2)³⁰. Insofern erscheinen Spekulationen müßig, die eine redaktionelle Bearbeitung und Edition der Briefe des Ignatios in den Gemeinden von Ephesus oder Smyrna annehmen, basierend auf Einlassungen in den Briefen, dass diese Gemeinden dem gefangenen Ignatios mit Burrus einen Sekretär für ihre Abfassung zur Verfügung stellten (vgl. IgnEph 2,1; IgnPhld 11,2; IgnSm 12,1).³¹ Stattdessen ist zu bedenken, ob die in den Präskripten, und auch den Postskripten, erkennbaren Hinweise auf Komposition und planvolle Anordnung der sieben Briefe nicht doch als Indiz für eine pseudepigraphische Briefsammlung zu werten sind. Damit ist die Analyse der Präskripte und Postskripte auch als Beitrag zu der lang andauernden, meist heftig geführten Diskussion um die Authentizität der Briefe des Ignatios von Antiochia zu werten, jedoch als ein Beitrag, der nicht theologisch oder dogmengeschichtlich argumentiert, sondern bei formalen Beobachtungen am Text der Briefe ansetzt.³²

sieht). Auch in der von ihm angeschriebenen Gemeinde von Philippi geht Polykarp von der Leitung durch ein Kollegium von Presbytern, nicht durch einen (einzelnen) Episkopos aus; vgl. Fischer (1958) 241; Brent (2007) 12f. (mit einem Versuch, diesen Widerspruch zu lösen, ebd. 149–158); außerdem Pilhofer (1995) 140–147. Andere jedoch meinen, Polykarp spreche absichtlich nicht über und zu dem Episkopos von Philippi; so Oakes (2005); zuvor Grant (1967) 53f.; Bauer (1964) 76–78; Vielhauer (1978) 561f.; kritisch zu solchen Überlegungen bereits Campenhausen (1963) 130. Für die Entwicklung des kirchlichen Amtes in der Frühzeit neben Campenhausen (1963) auch Goppelt (1966) 121–138.

30 Insgesamt zur Gemeindeverfassung, die in den Ignatiosbriefen vorausgesetzt bzw. entwickelt wird, Bauer u. Paulsen (1985) 29–31; Campenhausen (1963) 105–116.

31 Durch die angegebenen Erwähnungen erscheint Burrus an den beiden Orten, an denen die sieben Briefe nach ihren eigenen Angaben verfasst sind, an der Seite des Ignatios; es ist insofern nicht abwegig, dass Burrus bei allen sieben Briefen als Sekretär des Ignatios fungierte. Schoedel (1985) 214f., sieht Burrus, der mit γράφω ὑμῖν διὰ Βούρπου eingeführt wird, jedoch eher als einen Briefboten, denn als Sekretär des Ignatios; dazu verweist er auf IgnRom 10,1, wo γράφω δὲ ὑμῖν ταῦτα ἀπὸ Σμύρνης δι' Ἐφεσίων τῶν ἀξιωμακρίστων auf die Smyrner als Briefboten bzw. die mit der Zustellung des Briefes Betrauten verwiesen werde. Zur Rolle von Sekretären bei der Abfassung von Briefen sowie zu Diktat und Briefentwurf in der Antike vgl. Klauck (2006) 55–60; Bauer (2011) 24–26. 98. 370–377.

32 Näheres zur Frage der Ignatiosbriefe als Produkt der frühchristlichen Pseudepigraphie bei Brox (1976); vgl. zur Diskussion um die Echtheit der Briefe außerdem Löhr (2009) 107–109; Prostmeier (2002) 347; Schoedel (1985) 5–7; Schoedel (1992) 286–292; außerdem Brent (2007) 95–143; zur älteren Diskussion auch Funk (1883); für die neuere Auseinandersetzung seien (in Auswahl) genannt Joly (1979); Schmithals (2009); Rius-Camps (1979); Lechner (1999); Hübner (1997); Lindemann (1997); Edwards (1998). Insgesamt zum Phänomen der neutestamentlichen und frühchristlichen Pseudepigraphie Klauck (2006) 399–406; Speyer (1965/66); Speyer (1971); Brox (1973); Brox (1975); Brox (1977); außerdem der neuere Sammelband Frey (2009).

2 Die ignatianischen Präskripte

2.1 Analyse von Form und Struktur

Analysiert man die syntaktische Struktur der Präskripte der sieben Ignatiosbriefe, die aufgrund der Wortfülle meist nur schwer durchschaubar sind, ergeben sich zwei signifikante Beobachtungen: (1) Die sieben Präskripte der Ignatiosbriefe sind syntaktisch nicht einheitlich gestaltet, und (2) die bloße Tatsache, dass sich in den ignatianischen Präskripten, abgesehen vom Brief an die Gemeinde in Philadelphia, der im griechischen Brief konventionell als Eingangsgruß dienende Infinitiv χαίρειν findet, bedeutet keineswegs, dass alle sieben Präskripte nach dem üblichen Modell des antiken griechischen Briefformulars gestaltet sind.³³

Das „klassische“ Präskript des antiken griechischen Briefes folgt dem Schema ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν, besteht also aus der Angabe des Absenders (*superscriptio*) im Nominativ, der Angabe des Adressaten (*adscriptio*) im Dativ und dem Gruß (*salutatio*) mittels des Infinitivs χαίρειν.³⁴ Die Absenderangabe erfolgt in allen Ignatiosbriefen gleichlautend mit Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος. Auf diesen Nominativ folgt in allen sieben Briefen, wie im antiken Brief üblich, die Adressatenangabe im Dativ. Anders als die Absenderangabe ist die Adressatenangabe in den Ignatiosbriefen mit umfangreichen Erweiterungen versehen, meist in Form von Adjektiven und attributiven Partizipien mit Erweiterungen, teilweise auch in Form von Relativsätzen.³⁵

Diese Erweiterungen knüpfen an die in der antiken Epistolographie verbreiteten Praxis an, den Namen des Adressaten mit Zusätzen zu versehen, die eine reale oder fiktive familiär-freundschaftliche Verbundenheit (τῷ πατρί, τῇ μητρί, τῷ ἀδελφῷ κτλ.) oder Ehrerbietung (τῷ φιλότατῳ/τιμιωτάτῳ) ausdrücken sollen.³⁶ Daraus entwickelte sich in der Kaiserzeit der Brauch, den Namen des Adressaten, wie auch des Absenders, mit ausführlichen, oft pompösen Titulaturen zu versehen, die seine öffentlichen Ämter und Ehrenstellungen möglichst vollständig angeben sollten.³⁷ Solche

³³ Hier sind nicht nur Roiron (1913) Sieben (1978) und Schoedel (1985) zu undifferenziert und ungenau, sondern dies ist kritisch anzumerken auch im Blick auf Isacson (2004); vgl. hier jeweils die Abschnitte zu den Präskripten.

³⁴ Vgl. Koskeniemi (1956) 155–167; Exler (1923) 23f.; Bauer (2011) 44f.

³⁵ Schematisierende Angaben zu den Erweiterungen und Modifikationen der ignatianischen Präskripte bei Schoedel (1985) 35, und Sieben (1978) 4f., so für die Adresse (*adscriptio*): Erweiterung erstens durch eine Reihe von Partizipien, die auf Wohltaten verweisen, die die Kirche von Gott und Jesus Christus empfangen hat, sowie zweitens durch Adjektive, die den preiswürdigen Zustand der Kirche aufgrund dieser empfangenen Wohltaten bezeichnen, und drittens der Ortsbezeichnung. Beide nivellieren insgesamt jedoch die strukturellen Unterschiede in der Formulierung der Adresse und des Eingangsgrußes (*salutatio*) der einzelnen Präskripte zu sehr.

³⁶ Ausführlich Koskeniemi (1956) 97–127.

³⁷ Vgl. Koskeniemi (1956) 95–97; Dziatzko (1899) 839.

Zusätze waren in der brieflichen Kommunikation ein Mittel der Selbstdarstellung und der *captatio benevolentiae* und dienten der Definition der Kommunikation zwischen Absender und Adressat, indem sie ein „Gefälle“ zwischen beiden markierten, das im Kontext der sozialen Ordnung tatsächlich bestehen, aber auch vom Verfasser nur behauptet oder konzediert sein konnte (Sprechen von oben nach unten, zwischen Gleichgestellten oder von unten nach oben, auch mit Statusverzicht oder Statususurpation).³⁸ Trotz solcher Analogien in den antiken Briefen bleiben Art und Umfang der Erweiterung der Adressatenangabe in den Ignatiosbriefen jedoch ungewöhnlich. Neben Adjektiven verwendet der Verfasser attributive Partizipien und Relativsätze, um die Würde und den Heilsstand der Adressaten auszudrücken, aber auch um (indirekt formulierte) Mahnungen zu artikulieren. Diese Erweiterungen sind in den einzelnen Briefen verschieden lang und ihre Gestaltung und Einordnung bedingt Unterschiede im Aufbau der sieben Präskripte, die sich letztlich nicht auf ein gemeinsames Grundschema reduzieren lassen. In einzelnen der sieben Präskripte überschreiten die Erweiterungen zudem die Funktion einer Ergänzung zur Adressatenangabe.

Im Präskript des Briefes an die Gemeinde in Ephesus sind der eigentlichen Adressatenangabe τῇ ἐκκλησίᾳ ... τῇ οὐσῃ ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας zwei attributive Partizipien mit je eigenen Zusätzen vorangestellt (τῇ εὐλογημένῃ ... τῇ προωρισμένῃ ...); diese verweisen darauf, dass Gott in seiner Fülle in der Gemeinde gegenwärtig ist und dass die Gemeinde dem ewigen Plan Gottes gemäß bereits vor der Erschaffung der Welt zum eschatologischen Heil bestimmt wurde, wozu sie als geeinte und erwählte durch das Leiden Christi Zugang erlangt hat.³⁹ Dies wird in dem Adjektiv ἀξιομακάριστος zusammengefasst, das ἐκκλησία in der Adressatenangabe als ehrender Zusatz beigegeben ist. Der auf die Adresse folgende Eingangsgruß χαίρειν schließt sich der üblichen Form des antiken griechischen Briefes an. Die Intensivierung des Grußes durch die ergänzende adverbiale Bestimmung πλεῖστα bleibt innerhalb des Üblichen.⁴⁰ Die zusätzliche Ergänzung des Eingangsgrußes verweist, zusammen mit den Erweiterungen der Adresse, auf die Gemeinschaft derer, die sich zum Heilshandeln Gottes in Jesus Christus bekennen, als Kontext der brieflichen Kommunikation und ist Ausdruck der Anpassung der antiken Briefkonvention an die kommunikativen Praktiken und die religiösen Überzeugungen dieser Gemeinschaft.⁴¹ Erinnert sei

³⁸ Zur Bedeutung des sozialen Gefälles zwischen Absender und Adressat in der antiken brieflichen Kommunikation vgl. Stowers (1986) 27–31; außerdem Bauer (2011) 96–98.

³⁹ Zur Interpretation vgl. Bauer u. Paulsen (1985) 21.

⁴⁰ Für die erweiterte Grußformel πλεῖστα χαίρειν in den Papyrusbriefen (Privatbriefe) vgl. Exler (1923) 28f. 62f.

⁴¹ Darin sind die Ignatiosbriefe den Paulusbriefen vergleichbar; vgl. Bauer (2011) 402. Ähnliches findet sich in den (jüngeren) Briefen christlicher Absender unter den dokumentarischen Papyri, bei denen der Eingangsgruß (*salutatio*) oft ἐν κυρίῳ, ἐν κυρίῳ θεῷ oder ἐν θεῷ χαίρειν lautet (z. B. P.Kellis I 71 [4. Jh.]; P.Grenf. II 73 [3./4. Jh.]; P.Oxy. XIV 1774 [4. Jh.]); vgl. Koskeniemi (1956) 162.

hier an die bereits erwähnte Umgestaltung des Eingangsgrußes, wie sie sich gelegentlich in den Briefen von Philosophen als Ausdruck ihrer Lebensüberzeugungen findet, die vielleicht als Hintergrund solcher Erweiterungen und Modifikationen in den Ignatiosbriefen, aber auch in den paulinischen und anderen frühchristlichen Briefen gelten kann. Ähnliche Zusätze zu *πλεῖστα χαίρειν* finden sich in den Präskripten der Briefe an die Gemeinden in Magnesia, Rom und Smyrna (nach *πλεῖστα* in IgnEph und IgnRom; vor *πλεῖστα* in IgnMagn und IgnSm).

Das Präskript des Briefes an die Gemeinde in Magnesia erweckt mit der auf die Absenderangabe folgende Eröffnung der Adresse mit *τῇ εὐλογημένῃ* ... zunächst den Eindruck, es variere das Präskript des vorausgehenden Briefes an die Epheser. Es besitzt jedoch eine völlig andere Struktur und folgt nicht dem üblichen Schema des griechischen Briefformulars. Die Angabe der Gemeinde in Magnesia als Adressatin des Briefes steht hier nicht im Dativ und ist syntaktisch nicht unmittelbar mit dem die Adresse eröffnenden Partizip *τῇ εὐλογημένῃ* verbunden. Die Angabe der adressierten Gemeinde ist Teil eines Relativsatzes, der von der (präpositionalen) Erweiterung des eröffnenden Partizips abhängig ist. Das mit diesem Partizip der Gemeinde zugesprochene Heil wird nämlich begründet in der huldvollen Zuwendung Gottes und in der Erlösungstat Christi. Jesus Christus wird durch einen Relativsatz erweitert, der die adressierte Gemeinde benennt und in der ersten Person den Gruß des Absenders formuliert: *ἐν ᾧ ἀσπάζομαι τὴν ἐκκλησίαν τὴν οὖσαν ἐν Μαγνησίᾳ τῇ πρὸς Μαιάνδρῳ*. In diesen Relativsatz und damit in den in der ersten Person formulierten Gruß integriert ist auch die konventionelle epistolare Grußformel *πλεῖστα χαίρειν*, die mit *καὶ εὖχομαι* an *ἀσπάζομαι* angeschlossen ist (zur Erweiterung von *πλεῖστα χαίρειν* vgl. oben bei IgnEph *inscr.*). Auch wenn die Verwendung von *ἀσπάζομαι* und *εὖχομαι* im Präskript und die syntaktische Gestaltung von Adresse und Eingangsgruß singulär sind, lassen sie sich dennoch mit Tendenzen der antiken Briefpraxis verbinden.⁴² Seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. nämlich wird im Abschluss des Briefcorpus als Ersatz für den Gesundheits- und Wohlergehenswunsch zunehmend die Grußformel *ἀσπάζομαί σε* verwendet (verbunden mit Grußaufträgen und -übermittlungen, die dasselbe Verb verwenden).⁴³ Dieselbe Formel erscheint auch anstelle des Gesundheits- und Wohlergehenswunsches in der Eröffnung des Briefcorpus.⁴⁴ Meist jedoch lautet der eröffnende Gesundheits- und Wohlergehenswunsch seit dem Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. *πρὸ μὲν πάντων εὖχομαι σε ὑγιαίνειν (καὶ τὸ προσκύνημά σου ποίω ...)*.⁴⁵ Die Wahl der beiden Worte könnte demnach durch die zeitgleiche epistolare Formelsprache motiviert sein, wenn auch

Allerdings wurden solche modifizierenden Zusätze keineswegs zum Standard in alltäglichen christlichen Briefen; dies zeigt bereits ein Blick in die Textbeispiele bei Naldini (1998).

⁴² Zu ungenau Schoedel (1985) 103.

⁴³ Vgl. Bauer (2011) 48.

⁴⁴ Vgl. Bauer (2011) 48.

⁴⁵ Vgl. Bauer (2011) 47f.

die Formulierung des Eingangsgrußes und die Gestaltung des Präskripts unkonventionell bleiben.⁴⁶

Auch der Brief an die Gemeinde in Tralles beginnt mit einem Präskript, das nicht dem konventionellen Schema entspricht, auch wenn die adressierte Gemeinde hier mit ἐκκλησία ... τῇ οὔσῃ ἐν Τράλλεσιν τῆς Ἀσίας wie im Brief nach Ephesus wieder im Dativ angegeben ist. Diese Adresse wird durch ein voran- und ein nachgestelltes Partizip sowie durch drei Adjektive erweitert, die auf die heilvolle Zuwendung Gottes bzw. Jesu Christi zur Gemeinde verweisen, aufgrund derer sie bereits jetzt ehrender Attribute würdig ist und ihr der Zugang zum eschatologischen Heil eröffnet ist. Anstelle des üblichen Eingangsgrußes steht, ähnlich wie im Präskript des vorausgehenden Briefes an die Magnesier, ein Relativsatz, dessen eröffnendes Relativpronomen jedoch die Adresse ἐκκλησία aufnimmt: ἦν καὶ ἀσπάζομαι ... καὶ εὐχομαι πλεῖστα χαίρειν (hier wie in IgnPol ohne einen erweiternden Zusatz zu πλεῖστα χαίρειν).

Am komplexesten ist das Präskript des Briefes an die Gemeinde in Rom, das in seiner Struktur und auch in der Formulierung gegenüber den drei vorausgehenden wie den drei folgenden einige Besonderheiten aufweist, zugleich aber dem Schema des konventionellen Formulars angenähert ist, obwohl es wie das unmittelbar vorausgehende und folgende Präskript einen auf die Adresse ἐκκλησία bezogenen Relativsatz mit ἦν καὶ ἀσπάζομαι integriert (vgl. IgnTrall *inscr.* und IgnPhld *inscr.*).⁴⁷ Anders als im Präskript der vorausgehenden Briefe an die Magnesier und Trallianer ist jedoch πλεῖστα ... χαίρειν nicht durch καὶ εὐχομαι mit ἀσπάζομαι verbunden und in den Relativsatz gezogen, sondern steht entsprechend dem Schema ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν außerhalb (zu den Erweiterungen dieses Eingangsgrußes in IgnRom vgl. bei IgnEph *inscr.* und IgnMagn *inscr.*). Dennoch wird dieses Schema zugleich durchbrochen, indem Adresse und Eingangsgruß „verdoppelt“ werden. Zunächst wird die Adresse wie in den anderen Briefen (außer IgnPol) mit dem Dativ τῇ ... ἐκκλησίᾳ ... angegeben, wobei die nähere Bestimmung durch den Ort der Gemeinde nicht wie sonst durch τῇ οὔσῃ ἐν ... erfolgt, sondern über den Relativsatz ἥτις καὶ προκάθεται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, der in der Forschung hinsichtlich der Frage, wie weit das „Gebiet der Römer“ und damit der „Vorsitz“ der Gemeinde reichen, kontrovers diskutiert wird.⁴⁸ Drei Partizipien, davon eines vor und zwei nach ἐκκλησίᾳ, thematisie-

⁴⁶ Eine Vermischung von Präskript und Gesundheitswunsch findet sich gelegentlich auch in (jüngeren) Papyrusbriefen; doch zeigen diese dabei eine andere Struktur. Vgl. z. B. χαῖρε, κύριέ μου Ἀπίων, Φιλοσάραπῖς σε προσαγορεύω ἐνχόμενός σε σώζεσθαι πανοικησίᾳ καὶ εὖ διαγίγειν in P.Oxy. XIV 1664,1–3 (= SP I 148; ca. 200 n. Chr.).

⁴⁷ Vgl. Bauer u. Paulsen (1985) 68; Schoedel (1985) 165f. Der Wortreichtum ist einer Fülle ehrender Attribute geschuldet, mit denen die Gemeinde in Rom bedacht wird.

⁴⁸ Für ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων nimmt man heute gewöhnlich an, dass damit lediglich ein relativ kleiner Raum bezeichnet werden soll, d. h. das Gebiet der Stadt Rom und allenfalls noch ihr unmittelbares Umland (dies sei analog zu verstehen zu „Kirche von Antiochia in Syrien“ in IgnPhld 10,1;

ren die Erwählung und Zuwendung Gottes und Jesu Christi zur Gemeinde. Da der Relativsatz mit der Ortsangabe erst nach den Partizipien steht, wirkt der hier formulierte „Vorsitz“ der Gemeinde wie eine sich daraus ergebende Würdestellung, die durch eine Reihe von sechs Adjektiven, alle gebildet als Zusammensetzung mit ἄξιο- bzw. ἄξια-, entfaltet wird, bevor ein Partizip nochmals den „Vorsitz“ dieser Gemeinde aufgreift und inhaltlich als herausragende Rolle für die als ἀγάπη bezeichnete christliche Existenz präzisiert, wodurch die abschließenden ehrenden Attribute χριστόνομος und πατρώνυμος begründet sind, die auf die besondere Relation der römischen Gemeinde zu Christus und Gott zielen. Ein zweiter Relativsatz formuliert dann mit ἦν καὶ ἀσπάζομαι in der ersten Person den Gruß an die Gemeinde (analog zu IgnTrall *inscr.* und IgnPhld *inscr.*, vgl. auch IgnMagn *inscr.*). Anschließend wird mit drei Partizipien im Dativ die Adresse noch einmal aufgenommen und weiter entfaltet, wie der Plural im Maskulin anzeigt, aber nicht einfach in Fortführung zu τῇ ... ἐκκλησίᾳ ..., sondern mit Blick auf die Mitglieder der Gemeinde (im Sinn einer *constructio ad sensum*), die durch das Wirken der Gnade Gottes die Einheit und die Rechtgläubigkeit wahren.⁴⁹ Darauf folgt der zweite Gruß an die Adressaten, der nun, wie schon dargelegt, im Anschluss an das traditionelle Formular gestaltet ist.

Das Fehlen des Infinitivs χαίρειν im Präskript des Briefes an die Gemeinde in Philadelphia bedeutet für sich allein noch keinen Bruch mit der epistolaren Konvention; denn wie Beispiele unter den auf Papyrus erhaltenen Originalbriefe zeigen, wurde das Grußwort im Präskript öfter ausgelassen (besonders bei Privatbriefen).⁵⁰ Im Blick auf die Präskripte der zwei bzw. drei vorausgehenden Briefe ist jedoch festzuhalten, dass im Brief nach Philadelphia zwar πλεῖστα χαίρειν fehlt, nicht aber ein Eingangsgruß an die adressierte Gemeinde. Wie beim Brief an die Trallianer und Römer, und ähnlich auch beim Brief an die Magnesier, findet sich nämlich im Präskript des Briefes an die Philadelphier ein mit ἦν ἀσπάζομαι eingeleiteter Relativsatz, der syntaktisch zwar als Ergänzung zur Adresse ἐκκλησίᾳ ... τῇ οὐσῇ ἐν Φιλαδελφίᾳ τῆς Ἀσίας bestimmt werden muss, funktional jedoch als Eingangsgruß zu werten ist. Allerdings folgt im Präskript des Briefes an die Philadelphier danach ein zweiter Relativsatz, der mit einem Konditionalsatz verbunden ist, von dem nochmals ein Relativsatz abhängig ist (Konditional- und Relativsatz nehmen als *constructio ad sensum* auf ἐκκλησίᾳ Bezug)⁵¹. Diese Folge von Sätzen formuliert ein bedingtes Lob der Ge-

IgnSm 11,1; IgnPol 7,1 bzw. „Kirche Syriens“ in IgnEph 21,2; IgnMagn 14; IgnTrall 13,1; IgnRom 9,1). So Schoedel (1985) 165f.; vgl. auch Schoedel (1992) 334f.; Bauer u. Paulsen (1985) 68f.

⁴⁹ Eine ähnliche Entfaltung der Adresse τῇ ἐκκλησίᾳ im Dativ Plural maskulin findet sich schon im Präskript des paulinischen 1. Korintherbriefes: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὐσῇ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν (1Kor 1,2).

⁵⁰ Literatur und Beispiele; gegen Schoedel (1985) 195.

⁵¹ Für den Übergang vom Singular (Gemeinde) zum Plural (Mitglieder der Gemeinde) vgl. auch Bauer u. Paulsen (1985) 81.

meinde und damit eine indirekte Mahnung an die Mitglieder der Gemeinde, indem sie das auch im Präskript des Briefes an die Epheser anklingende Thema der Einheit entfaltet und als Unterordnung unter die von Christus eingesetzten und durch seinen heiligen Geist befähigten Amtsträger bestimmt (vgl. dazu IgnEph 3,2; 12,1).⁵² Vor dem Relativsatz, der die Funktion des Eingangsgrußes übernimmt, stehen als Ergänzung der Adresse vier Partizipien, die darauf verweisen, dass die Gemeinde in Philadelphia durch die Zuwendung Gottes und Jesu Christi im Heil ist. Diese Reihe von Partizipien bereitet auf die beiden Relativsätze vor; denn der „im Blut Jesu Christi“ ergehende Gruß an die Gemeinde nimmt die soteriologische Aussage über Leiden und Auferstehung Jesu auf, und die an den Gruß anschließende Ermahnung der Gemeinde zur Einheit unter ihren Amtsträgern nimmt den Gedanken auf, dass das Leben der Gemeinde von der $\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\iota\alpha$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ bestimmt ist. Dass die Gemeinde sich Gott und Jesus Christus verdankt und in ihrer Existenz auf sie bezogen ist, betont am Anfang der Adresse die Ergänzung von $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ durch die Genitivattribute $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\pi\alpha\tau\rho\acute{\varsigma}$ καὶ $\text{Ἰ}\eta\sigma\omega\acute{\upsilon}$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$.

Nach dem konventionellen Schema gestaltet ist das Präskript des Briefes an die Gemeinde in Smyrna.⁵³ Der Eingangsgruß ist im Infinitiv mit $\pi\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\alpha$ $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\nu$ formuliert, wieder mit einem Zusatz, der den Gruß mit Blick auf die religiösen Überzeugungen von Absender und Adressaten modifiziert (dazu bei IgnEph *inscr.* und IgnMagn *inscr.*). Die Adresse ist, wie in den vorausgehenden Briefen, mit Erweiterungen versehen, die hier zwischen $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ und der zugehörigen näheren Bestimmung $\tau\eta$ $\omicron\upsilon\sigma\eta$ ἐν Σμύρνῃ τῆς Ἀσίας eingeordnet werden. Mit der Ergänzung von $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ durch die Genitivattribute $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\pi\alpha\tau\rho\acute{\varsigma}$ καὶ τοῦ ἡγαπημένου $\text{Ἰ}\eta\sigma\omega\acute{\upsilon}$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ wird wie im Präskript des vorausgehenden Briefes an die Philadelphier herausgestellt, dass es sich bei den Adressaten nicht um eine Versammlung handelt, die sich einer menschlichen Initiative verdankt. Drei Partizipien entfalten die göttliche Zuwendung, durch die und in der die Gemeinde lebt, bevor zwei Adjektive den heilvollen Zustand und die Vorzüglichkeit der adressierten Gemeinde herausstellen.

Auch das Präskript des siebten Briefes folgt dem konventionellen Briefformular. Innerhalb der sieben Präskripte nimmt es jedoch bereits aufgrund der Tatsache, dass es nicht eine Gemeinde, sondern mit Polykarp als Episkopos der Gemeinde von Smyrna eine Einzelperson adressiert, eine Sonderstellung ein. Die Formulierung der Adresse

⁵² Zur Deutung Schoedel (1985) 195.

⁵³ Fraglich ist, ob man mit Schoedel (1985) 219, Kürze und Durchschaubarkeit des Präskripts des Briefes an die Gemeinde in Smyrna, wie auch des Briefes an Polykarp, folgendermaßen deuten soll und darf: „It appears that such simplicity is correlated with lack of complications in personal relations.“ Er begründet dies mit dem Hinweis, die Smyrnäer hätten für Ignatios ein gastliches Umfeld geschaffen (IgnEph 21,2; IgnMagn 15; IgnTrall 12,1; 13,1; IgnPhld 11,2) und ihr Episkopos Polykarp habe die Sache des Ignatios zu seiner eigenen gemacht (IgnPhld 1,1; 9,1–2; 13,1–2). Zugleich aber hebt er hervor, die Epheser hätten mehr Einsatz für Ignatios gezeigt als alle anderen Gemeinden; vgl. Schoedel (1985) 132.

mit Namen und Zusatz eines Titels, der auf ein Amt, eine öffentliche Funktion oder Ehrenstellung verweist, entspricht durchaus dem Usus der Zeit. Ungewöhnlich ist jedoch, dass im Anschluss daran ein Partizip in Art eines „Wortspiels“ die Amts- und Funktionsbezeichnung aufgreift und in einer Art Korrektur oder Präzisierung (μᾶλλον) den in seiner Ehrenstellung als Gemeindeleiter genannten Polykarp der göttlichen Fürsorge und Aufsicht unterstellt (dabei geht es mehr um einen ermutigenden Zuspruch als um die Warnung vor Selbstherrlichkeit; vgl. IgnMagn 3,1).⁵⁴ Der Gruß erfolgt mit der konventionellen Formel *πλεῖστα χαίρειν* (wie in IgnTrall ohne einen weiteren Zusatz).

In engem Anschluss an das „klassische“ Formular des antiken Briefes (ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν) gestaltet sind demnach lediglich die Präskripte der Briefe an die Gemeinden in Ephesus und Smyrna sowie an Polykarp. Die übrigen vier Briefe lassen zwar ihre Abhängigkeit vom „klassischen“ Formular erkennen, modifizieren es jedoch in einer Weise, dass seine Grundstruktur aufgegeben wird. In den Briefen an die Gemeinden in Tralles und Magnesia wird der „klassische“ epistolare Eingangsgruß (*salutatio*) *πλεῖστα χαίρειν* in einen Relativsatz gezogen, der syntaktisch an sich Teil der Adresse (*adscriptio*) ist, doch mit der Formulierung *ἀσπάζομαι ... καὶ εὖχομαι πλεῖστα χαίρειν* die Funktion des Eingangsgrußes übernimmt. Der Brief an die Gemeinde in Magnesia weist dabei die Besonderheit auf, dass die eigentliche Adresse *τὴν ἐκκλησίαν τὴν οὖσαν ...* im Relativsatz steht, während in den anderen Briefen, in denen im Präskript ein Gruß an die Adressaten mit *ἀσπάζομαι* formuliert wird, der entsprechende Relativsatz auf die „klassisch“ im Dativ formulierte Adresse (*τῇ ἐκκλησίᾳ* (*τῇ οὖσῃ ...*)) bezogen ist (so in IgnTrall *inscr.*; IgnRom *inscr.*; IgnPhld *inscr.*). Da auch der Brief an die Gemeinde in Philadelphia als Erweiterung der Adresse einen Relativsatz mit *ἣν ἀσπάζομαι* enthält, kann man nicht sagen, dass in seinem Präskript der Eingangsgruß (*salutatio*) fehlt, auch wenn es von der „klassischen“ Struktur abweicht und auf die „klassische“ Formel (*πλεῖστα χαίρειν*) verzichtet. Ähnlich ist für den Brief an die Römer festzuhalten, dass er zwar syntaktisch der Struktur des „klassischen“ Präskripts folgt, weil nach der stark erweiterten Adresse im Dativ der Eingangsgruß mit der Formel *πλεῖστα χαίρειν* erfolgt. Zusätzlich aber ist in der Erweiterung der Adresse durch den Relativsatz mit *ἣν καὶ ἀσπάζομαι* bereits vorweg ein erster Gruß an die Adressaten formuliert, nach dem die Adresse wieder aufgenommen wird, bevor dann die „klassische“ Grußformel folgt. Der Eindruck einer Doppelung wird dadurch verstärkt, dass die Wiederaufnahme der Adresse in Genus und Numerus nicht in Kongruenz zu *τῇ ἐκκλησίᾳ* erfolgt.

⁵⁴ Zur Interpretation des „Wortspiels“ vgl. Schoedel (1985) 257.

2.2 Die Präskripte im Dienst der Komposition der Briefsammlung

Die sieben Präskripte der Ignatiosbriefe besitzen deutliche formale Merkmale, die erkennen lassen, dass sie in der Absicht formuliert und gestaltet wurden, die Abfolge der Briefe zu markieren und zu unterstreichen, dass dem Brief an die Epheser die Rolle und Funktion des Eröffnungsschreibens zukommt und der Brief an die Römer als Mitte und Zentrum einer bewusst komponierten Sammlung wahrgenommen werden soll. Zugleich tragen die sieben Präskripte der Tatsache Rechnung, dass diese Sammlung sich aufgrund der Angaben in den Briefen zu dem Ort, an dem sie geschrieben und von dem sie abschickt sein wollen, in eine Gruppe von vier Schreiben aus Smyrna und eine Gruppe von drei Schreiben aus Troas unterteilen lässt.⁵⁵ Dabei weist das Präskript des Briefes an die Römer diesen nicht nur als Abschluss der Gruppe der Schreiben aus Smyrna aus, sondern sein Präskript signalisiert zugleich die Zusammengehörigkeit der beiden Gruppen, indem es Elemente aus den Präskripten der noch folgenden Briefe vorwegnimmt und vorbereitet. Damit zeigen die Präskripte eine bewusste, aufeinander bezogene formale Gestaltung, die klar über die Funktion als Eröffnung von mehr oder weniger spontan formulierten und diktierten Einzelschreiben hinausweist. Die Präskripte haben in einer Weise die Abfolge und Komposition der sieben Ignatiosbriefe im Blick, dass diese als bewusst konzipierte Sammlung anzusprechen sind, die entweder durch die nachträgliche redaktionelle Bearbeitung (und Ergänzung) von authentischen Ignatiosbriefen entstanden ist oder die ohnehin als literarische Fiktion und damit als Produkt der frühchristlichen Pseudepigraphie anzusehen ist.

Ein erstes Indiz dafür, dass die Präskripte die Abfolge der sieben Briefe markieren und dass die Abfolge der sieben Briefe, wie sie offensichtlich bereits bei Euseb vorausgesetzt ist, der ursprünglichen Komposition der Sammlung entspricht und nicht erst nachträglich hergestellt wurde, ergibt sich aus der Position von ἐκκλησία im Präskript der Briefe. Dieses für die Adressatenangabe zentrale Wort „wandert“ auffallend regelmäßig vom Ende an den Anfang der Adresse (*adscriptio*), wobei es in zwei aufeinanderfolgenden Briefen jeweils dieselbe Position einnimmt. In den Briefen nach Ephesus und nach Magnesia steht ἐκκλησία, um die Ortsangabe erweitert,

⁵⁵ Die ersten vier Briefe geben klar an, dass der Absender sich bei ihrer Abfassung in Smyrna aufhält: IgnEph 21,1; IgnMagn 15,1; IgnTrall 12,1; IgnRom 10,1; die folgenden drei Briefe markieren ebenso deutlich, dass er sie nach dem Aufbruch aus Smyrna in Troas geschrieben hat: IgnPhld 11,2; IgnSm 12,1; IgnPol 8,1. Auffällig ist dabei die gewählte Formulierung: In den beiden ersten Briefen erfolgt die Angabe durch die Nennung von Smyrna mit dem Zusatz ὅθεν καὶ γράφω ὑμῖν, in den beiden folgenden durch ἀπαράγομαι ὑμᾶς bzw. γράφω δὲ ὑμῖν ταῦτα ἀπὸ Σμύρνης, in den nächsten beiden durch die Nennung von Troas mit dem Zusatz ὅθεν καὶ γράφω ὑμῖν διὰ Βούρρου; im letzten Brief durch den Hinweis auf die überraschend schnelle Abreise aus Troas. Die sich hier abzeichnende Pärchenbildung unterstreichen auch die Präskripte.

unmittelbar vor dem mit *πλεῖστα χαίρειν* formulierten Gruß (wobei im Brief nach Magnesia mit seinem von der konventionellen Struktur abweichenden Präskript diese Position dadurch erreicht wird, dass *ἐκκλησία* mit der zugehörigen Ortsangabe als Akkusativobjekt zu *ἀσπάζομαι* in den ersten Teil des Relativsatzes gezogen wird, der die Funktion des Eingangsgrußes übernimmt). In den folgenden Briefen nach Tralles und Rom ist *ἐκκλησία* schon fast an den Anfang der Adresse gerückt, doch ist in beiden Briefen eine Ergänzung durch ein erweitertes attributives Partizip vorangestellt (und eine solche folgt jeweils auch). In den daran anschließenden Briefen nach Philadelphia und Smyrna schließlich steht *ἐκκλησία* dann pointiert als erstes Wort der Adresse vor allen ergänzenden Attributen und Qualifizierungen. Der siebte Brief nimmt durch die Adressierung an eine Einzelperson, die auch am Anfang der Adresse (*adscriptio*) steht, eine Sonderstellung in der Sammlung ein; *ἐκκλησία* steht hier als Genitivattribut zu der an den Namen anschließenden Amts- und Funktionsbezeichnung.

Die an der Position von *ἐκκλησία* erkennbare paarweise Verbindung von zwei aufeinanderfolgenden Briefen wird zusätzlich durch weitere formale Elemente in den Präskripten hervorgehoben. In den Briefen nach Ephesus und Magnesia beginnt die Adresse (*adscriptio*) gleichlautend mit *τῇ εὐλογημένῃ ἐν [κτλ.]*.⁵⁶ In den Präskripten der beiden folgenden Briefe, und nur in diesen beiden, ist *ἐκκλησία* durch das (attributive) Partizip *ἡγαπημένη* ergänzt, wobei es im Brief an die Trallianer *ἐκκλησία* unmittelbar vorangestellt, im Brief an die Römer unmittelbar nachgestellt ist (in IgnSm *inscr.* als Attribut Jesu Christi). Außerdem erhalten nur diese beiden Gemeinden im Präskript das Attribut *ἀγιόθεος*⁵⁷ (vgl. IgnMagn 2,1; IgnRom 1,1; IgnSm 12,2). In den Präskripten der beiden dann folgenden Briefe nach Philadelphia und Smyrna, und wieder nur in diesen beiden, ist *ἐκκλησία* durch das unmittelbar anschließende Genitivattribut *θεοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* erweitert (im Brief nach Smyrna mit dem Zusatz *τοῦ ἡγαπεμένου* vor Jesus Christus).

Diese paarweise Verbindung spiegelt die Teilung in eine Vierer- und eine Dreiergruppe, indem die beiden ersten Paare die vier Briefe aus Smyrna und das dritte Paar mit dem durch seine Adresse singulären und aus der Reihe fallenden Brief an Polykarp die drei Briefe aus Troas umfassen. Die beiden ersten Paare werden dabei dadurch zusammengebunden, dass im ersten und dritten Brief die adressierten Gemeinden in Ephesus und Tralles als „Erwählte“ angesprochen werden (*ἐκλελεγμένη* nur IgnEph *inscr.*; *ἐκλεκτή* IgnTrall *inscr.*; vgl. IgnPhld 11,1). Der Abgrenzung der Vierergruppe dient wohl zusätzlich, dass im ersten und vierten Präskript Jesus Chris-

⁵⁶ Das Verb *εὐλογέω* findet sich in den Ignatiosbriefen im selben Sinn wie in den beiden Präskripten auch in IgnEph 2,1 für Burrus; in IgnEph 1,3 das Verbaladjektiv *εὐλογητός* in einer Akklamation.

⁵⁷ Eine der für die Ignatianen typischen Begriffsbildungen mit *ἄγιος*, die in IgnRom *inscr.* gehäuft auftreten; vgl. Bauer u. Paulsen (1985) 21.

tus als ὁ θεὸς ἡμῶν⁵⁸ tituiert wird und in diesen beiden Präskripten die adressierten Gemeinden in Ephesus und Rom das ehrende Attribut ἀξιωμακάριστος⁵⁹ erhalten (in IgnRom 10,1 nochmals für die Epheser; in IgnEph 12,2 als Attribut des Paulus). Außerdem erhalten diese beiden Gemeinden das Attribut ἡνωμένη (vgl. IgnMagn 6,2; 7,1; 14,1; IgnSm 3,3), das im Präskript des Briefes nach Philadelphia in der Formulierung μάλιστα ἐὰν ἐν ἐνὶ ὧσιν κτλ. wieder anklingt und als Einheit mit und unter den Amtsträgern, kulminierend im Episkopos der Gemeinde, bestimmt wird. Dadurch wird eine Verbindung zwischen der Vierer- und der Dreiergruppe hergestellt. Mit dem ἐκκλησία vorangestellten, die Adresse (*adscriptio*) eröffnenden Attribut τῇ ἐλεημένῃ [κτλ.] stellt das Präskript des Briefes an die Römer eine weitere Verbindung zwischen der Vierer- und Dreiergruppe her, da dieselbe Erweiterung zu ἐκκλησία in der Adresse der folgenden Briefe nach Philadelphia und Smyrna ebenfalls verwendet wird. Zu nennen ist hier auch die Verbindung πίστις καὶ ἀγάπη, die sich sowohl im Präskript des Briefes an die Römer als auch im Präskript des Briefes an die Smyrner findet (vgl. auch IgnEph 1,1; IgnMagn 1,1; 13,1; Ign Sm 6,1; 13,2).⁶⁰

Die bereits aufgezeigten Besonderheiten in der Gestaltung des Präskriptes des Römerbriefes heben diesen Brief nicht nur unter den anderen hervor, sondern sollen ihn offensichtlich als Zentrum der Sammlung akzentuieren. Dazu dient auch die im Vergleich mit den anderen Präskripten noch einmal gesteigerte Länge, der vermehrte Wortreichtum und die noch größere Komplexität des Briefeingangs. Vielleicht resultiert auch die auffällig Doppelung von Adresse (*adscriptio*) und Gruß (*salutatio*) aus der Absicht, durch die Form des Präskripts die Mittelstellung des Schreibens in der Briefsammlung zu betonen. Denn dadurch führt das Präskript des Briefes die beiden in den Ignatiosbriefen gewählten Arten der Gestaltung des Eingangsgrußes zusammen, indem zuerst ein Gruß an die Adressaten als Relativsatz mit ἀσπάζομαι formuliert wird (so in IgnMagn, IgnTrall und IgnPhld), dann nach der Wiederaufnahme der Adresse noch einmal in konventioneller Weise mit πλεῖστα χαίρειν (so in IgnEph, IgnSm und IgnPol).

Vor allem wird die Mittelposition des Römerbriefes dadurch angezeigt und hervorgehoben, dass die Präskripte des vorausgehenden und folgenden Briefes so miteinander verbunden und so auffällig aufeinander bezogen sind, dass die beiden Präskripte gleichsam eine Art Rahmen um den Römerbrief bilden. Das Präskript des Briefes an die Trallianer nennt Jesus Christus ἡ ἐλπίς ἡμῶν ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει (vgl. dazu IgnTrall 9,2).⁶¹ Das Präskript des Briefes an die Philadelphier nimmt das

⁵⁸ Dazu auch Schoedel (1985) 39. 281f.; außerdem zur Rede von Jesus Christus als Gott in den Ignatianen bei Bauer u. Paulsen (1985) 23f.

⁵⁹ Für ἀξιωμακάριστος als typischer Begriff der Ignatianen vgl. Bauer u. Paulsen (1985) 21.

⁶⁰ Zu Hintergrund und Bedeutung dieses Ausdrucks vgl. Schoedel (1985) 167.

⁶¹ Gemeint ist hier, dass Christus durch seine Auferstehung zur Hoffnung der Gemeinde(n) geworden ist, d. h. der Hoffnung, an seiner Auferstehung Anteil zu erhalten (präzisiert in IgnTrall 2,1). Vgl. Bauer u. Paulsen (1985) 57f.

Thema „Auferstehung“ wieder auf und spricht von der adressierten Gemeinde als ἐν τῇ ἀναστάσει αὐτοῦ πεπληροφορημένη ἐν παντὶ ἐλέει. Der Aussage über die Auferstehungshoffnung der Gemeinde bzw. über die Auferstehung Jesu Christi als Heilsgeschehen für die Gemeinde ist in beiden Präskripten der Hinweis auf das πάθος Jesu Christi, d. h. auf seinen Tod als Heilsgeschehen zugunsten der Gemeinde, vorangestellt (vgl. IgnEph 20,1; IgnMagn 11,). Das Stichwort πάθος weist dabei auf das Präskript des Epheserbriefes zurück, der als Eröffnungsbrief der Sammlung mit diesem Begriff schon den Tod Jesu Christi als das grundlegende Heilsereignis thematisiert (vgl. IgnMagn 5,1; IgnSm 1,2; 5,3; auch IgnTrall 2,1).⁶²

Ein weiteres formales Element, durch das sich in den sieben Präskripten die Mittelposition des Römerbriefes abbildet, ist die jeweils erste Gottestitulatur (abgesehen vom Brief an Polykarp nennen die Präskripte Gott mehrmals mit wechselnden Bezeichnungen). Mit Ausnahme des Römerbriefes nennen alle Präskripte Gott gleich zu Beginn der Adresse (im Brief an Polykarp erst nachgestellt) mit dem Titel „Gott der Vater“ (in der Regel der Genitiv θεοῦ πατρός, nur in IgnTrall der Dativ θεῷ πατρί). Auch der Römerbrief nennt Gott an derselben Stelle des Präskripts, tituliert ihn aber als den „höchsten Vater“ (auch hier im Genitiv πατὸς ὑψίστου) und wählt damit eine auffällige Gottesbezeichnung, die in den Ignatianen nur hier begegnet und in den neutestamentlichen und frühchristlichen Schriften insgesamt selten ist.⁶³ Vor diesem Hintergrund ist davon auszugehen, dass die singuläre und sehr pointierte Form der Angabe des Ortes der Adressierten Gemeinde mit ἥτις καὶ προκαθῆται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων ebenfalls der Mittelposition des Schreibens in der Sammlung geschuldet ist. Dabei handelt es sich aber wohl um mehr als eine bloß formale Variation, die lediglich auf die Komposition der Sammlung verweisen soll; denn indem das Prädikat προκαθῆται eigens noch einmal durch das Partizip προκαθημένη τῆς ἀγάπης aufgegriffen wird, lenkt der Verfasser das Augenmerk der Leserinnen und Leser dezidiert auf diese Formulierung. Von dem her ist davon auszugehen, dass die Mittelposition des Römerbriefes und die Qualifizierung und Ortsbestimmung der Gemeinde über „den Vorsitz haben“ aufeinander bezogen sind und bei der Interpretation so zu bedenken sind.

Über das Stichwort πάθος kam bereits die Rolle bzw. Funktion des Briefes an die Epheser als Einleitungsbrief der Sammlung in den Blick.⁶⁴ Verweisen lässt sich unter

⁶² Vgl. zur Interpretation der Aussage in IgnEph *inscr.* und zur zentralen Bedeutung des Leidens Jesu in der Theologie der Ignatianen Bauer u. Paulsen (1985) 21; auch Schoedel (1985) 27f. 39.

⁶³ Die in der paganen Umwelt verwendete Gottestitulatur ὑψίστος findet sich auch in der LXX und wurde von dort in neutestamentliche und frühchristliche Schriften übernommen, jedoch nicht bei Paulus (Mk 5,7; 11,10; Lk 1,32.35.76; 6,35; 8,28; Apg 7,48; 16,7; Hebr 7,1; 1Clem 29,2; 45,7; 52,3; 59,3). Lüdemann (1992) Sp. 979f.

⁶⁴ Auch Schoedel (1985) 37f., vermerkt im Zusammenhang mit der Besprechung der Parallelen zwischen IgnEph *inscr.* und dem Anfang des paulinischen Epheserbriefes, dass einige dieser parallelen Elemente in anderen Präskripten der Ignatiosbriefe wieder auftauchen.

diesem Aspekt auch auf das ebenfalls schon genannte Motiv der Einheit der Gemeinde, das dreimal in den Präskripten auftaucht: zuerst formuliert am Anfang der Sammlung im Epheserbrief, dann wieder aufgenommen im Römerbrief und schließlich präzisiert und entfaltet im Brief an die Philadelphier. Dass das Präskript des Epheserbriefes Themen und Motive anschlägt, die in folgenden Präskripten wieder auftauchen, lässt sich mit weiteren Beispielen illustrieren. Das Präskript des Epheserbriefes spricht vom πλήρωμα Gottes, in dem die Gemeinde gesegnet ist.⁶⁵ Der Eingangsgruß an die Trallianer ergeht nicht nur in apostolischer Art und Weise, sondern zugleich ἐν πληρώματι. Die Mitglieder der Gemeinde in Rom werden in der Adresse als πεπληρομένοι χάριτος θεοῦ ἀδιακρίτως tituliert und ähnlich wird die Gemeinde in Smyrna als πεπληρωμένη ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ adressiert. Das Präskript des Epheserbriefes spricht vom θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Dies klingt im Präskript des Römerbriefes mit θέλημα τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἃ ἔστιν an. Das Präskript des Briefes nach Philadelphia fokussiert das θέλημα auf die Einsetzung und Befähigung der Amtsträger durch Christus, indem es von ihnen als οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν κτλ. spricht. Bereits das Präskript des Epheserbriefes verbindet mit dem θέλημα Gottes und Jesu Christi die Einheit und Erwählung der Gemeinde durch den Erlösungstod Jesu.⁶⁶ Diese Verbindung von Einheit der Gemeinde und θέλημα findet sich auch im Präskript des Briefes nach Philadelphia, allerdings dahingehend konkretisiert, dass das θέλημα auf die Einsetzung der Amtsträger zielt, mit denen und unter denen die Gemeinde geeint sein soll.⁶⁷ Ausgehend davon wird auch die Aussage über das θέλημα im Präskript des Römerbriefes zu deuten sein, dessen Adressaten im Präskript als κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἠνωμένοι πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ angeredet werden.

2.3 Reminiszenzen an den paulinischen Brief

Bereits ein erster Vergleich muss zu dem Ergebnis kommen, dass die beschriebenen formalen Eigenheiten der Präskripte der Ignatiosbriefe sich nicht als (unmittelbare) Anleihe oder gar Übernahme aus dem Formular der paulinischen Briefe erklären lassen. Die Präskripte der Ignatiosbriefe und der paulinischen Briefe erscheinen zunächst als je eigenständige und unabhängige Modifikationen und Fortschreibungen des antiken Briefformulars, wobei beide zugleich in Kontinuität und Diskontinuität zu Konvention und Praxis des antiken Briefes stehen.⁶⁸ Übereinstimmungen

⁶⁵ Zur Bedeutung des Begriffs Schoedel (1985) 38. 137.

⁶⁶ Näheres bei Schoedel (1985) 39.

⁶⁷ Vgl. dazu auch Schoedel (1985) 195.

⁶⁸ Wie die gleichbleibende Form der Papyrusbriefe, unabhängig von sozialem Status und Bildung ihrer Absender zeigen, war die Kenntnis der brieflichen Konventionen in der Zeit Allgemeingut und darf deshalb auch bei den frühchristlichen Briefschreibern und ihren Adressaten vorausgesetzt

oder Berührungen scheinen sich darin zu erschöpfen, dass das ignatianische Präskript, nicht anders als das paulinische, die Adresse (*adscriptio*) über das im antiken Brief formal und inhaltlich übliche hinaus erweitert und, mit Ausnahme des Briefes des Ignatios an Polykarp, den Eingangsgruß (*salutatio*) durch Umgestaltungen und Zusätze an die Kommunikation im Raum der christlichen Gemeinde(n) anpasst. Hinzu kommt noch, dass beide von der im antiken Brief üblichen Form der indirekten Formulierung des Briefeingangs in der dritten Person abweichen. Beides teilen die ignatianischen und paulinischen Briefe jedoch mit anderen frühchristlichen Briefen (so 1Petr 1,1f.; 2Petr 1,1f.; 2Joh 1–3; Jud 1–2; 1Clem *inscr.*; Polyc *inscr.*; weniger ausgeprägt 3Joh 1; vgl. auch Offb 1,4–6; Barn 1; MPol *inscr.*). Hinsichtlich Wortreichtum und Komplexität der Präskripte übertreffen die Ignatiosbriefe, mit Ausnahme des kurzen und einfachen Präskripts des Briefes an Polykarp, jedoch wohl fast alle anderen frühchristlichen Briefe. Am ehesten vergleichbar sind ihnen hierin noch die paulinischen Präskripte der Briefe an die Römer, an die Galater und an Titus. Auffällig ist jedoch, dass sich in diesen drei paulinischen Präskripten, insbesondere beim Römer- und Titusbrief, die Steigerung von Wortreichtum und Komplexität auf die Angabe des Absenders (*superscriptio*) konzentriert, die in allen sieben Ignatiosbriefen, wie schon angemerkt, stets gleich Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος lautet.

Die stereotyp gleichbleibende und knappe Formulierung des Absenders am Anfang der Briefe des Ignatios ist ein signifikanter Unterschied zu den trotz wiederkehrender Elemente stark variierenden titular verstandenen Erweiterungen zum Namen des Absenders, die sich, abgesehen von den beiden Thessalonicherbriefen, in allen Briefen des neutestamentlichen *Corpus Paulinum* finden.⁶⁹ Auch nennen die Präskripte der Ignatiosbriefe keine Mitabsender, wie sie sich in den meisten paulinischen Briefen finden (kein Mitabsender steht in Röm 1,1; Eph 1,1; 1Tim 1,1; 2Tim 1,1; Tit 1,1).⁷⁰ Da davon auszugehen ist, dass der Verfasser der Ignatiosbriefe zumindest einen Teil der paulinischen Briefe kannte, liegt die Überlegung nahe, ob hinter dem stereotypen und knappen Anfang der sieben Briefe (*superscriptio*), verbunden mit dem Verzicht auf den charakteristisch paulinischen Eingangsgruß (*salutatio*) χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη [κτλ.], nicht die Absicht des Verfassers der Briefe oder des Redaktors der Sammlung zu vermuten ist, einen dezidiert unpaulinischen Briefeingang zu schaffen, um so gleich zu Beginn die sieben Ignatiosbriefe durch ein formales Signal von den paulinischen Briefen abzusetzen. Damit sollte möglicherweise den Ignatiosbriefen, in Analogie zu den paulinischen Briefen, eine ebenso charakteristische und unver-

werden. Wenn Paulus und Ignatios, wie auch andere frühchristliche Autoren, von diesen Konventionen abwichen, geschah dies wohl nicht unbeabsichtigt und die Abweichungen vom üblichen Formular sollten von den Adressaten wahrgenommen werden und ihre Aufmerksamkeit wecken. Dazu Bauer (2011) 78; außerdem Roller (1933) 55–92.

⁶⁹ Dazu Schnider u. Stenger (1987) 4–14, mit tabellarischer Übersicht.

⁷⁰ Vgl. die Übersicht bei Schnider u. Stenger (1987) 5f.; zu Mitabsendern im antiken Brief allgemein bei Bauer (2011) 79f.; Roller (1933) 153.

wechselbare Form gegeben und dem Absender Ignatios ein eigenständiges Profil verliehen werden, um den Eindruck zu vermeiden, er wäre lediglich ein Epigone des Paulus.

Dass dies gewiss nicht einer Konkurrenz zu Paulus geschuldet ist oder gar eine Distanzierung von ihm und seiner Autorität ausdrücken soll, ergibt sich aus einer Reihe von wertschätzenden Aussagen zur Person und Stellung des Paulus in den Ignatiosbriefen (vgl. IgnEph 3,3; 12,2; IgnRom 4,3). Insofern lässt sich die auf den ersten Blick unpaulinische und zugleich ebenso unverwechselbare Gestalt der Präskripte der Ignatiosbriefe als Ausdruck des Respekts gegenüber dem Apostel Paulus verstehen, der eine literarische Nachahmung verbietet, zugleich aber als Ausdruck des Anspruchs, ebenfalls mit einer singulären und herausgehobenen Stellung und einer darin gründenden Autorität ausgezeichnet zu sein. Auf diesen Anspruch zielt vielleicht auch die Selbstvorstellung als Θεοφόρος; denn obwohl ὁ καὶ verwendet werden kann, um einen zweiten Namen einzuführen, ist Θεοφόρος vor den Ignatiosbriefen nicht als Name belegt.⁷¹ Insofern ist nicht auszuschließen, dass die Bezeichnung als ein quasi titular verstandener Beiname zu deuten ist und die besondere Würde und Autorität des Absenders Ignatios ausdrücken soll, indem er ihn als „Träger Gottes“ oder von „Gott Getragener“ vorstellt.⁷² Ein darin ausgedrückter Anspruch auf Würde und Autorität im Gegenüber zu den Adressaten prägt auch das Sprechen des Absenders im Hauptteil der Briefe.

Bereits erwähnt wurde, dass im Präskript des Briefes an die Trallianer der Eingangsgruß mit dem Zusatz ἐν ἀποστολικῇ χαρακτῇ versehen ist und dass dadurch der Absender als Träger besonderer Würde und Autorität präsentiert werden soll. Das Adjektiv ἀποστολικός wird in den Ignatiosbriefen zwar nur an dieser einen Stelle verwendet, doch finden sich etliche Belege für das zugehörige Nomen ἀπόστολος. Diese Belege sprechen von den Aposteln Jesu Christi als Träger von Würde und Autorität, mit denen die Gemeinden und ihre Mitglieder im Glauben und Leben übereinstimmen müssen (vgl. IgnEph 11,2; IgnMagn 13,1; IgnTrall 7,1) und denen zusammen mit Gott und Jesus Christus Achtung und Ehre gebührt (vgl. IgnTrall 12,2). Die besondere Würde und Autorität, die den Aposteln beigemessen wird, zeigt sich auch darin, dass das Verhältnis zwischen Episkopos und Presbytern in Analogie zu Christus und seinen Aposteln bestimmt wird, weshalb ihnen in derselben Weise Respekt und Gehorsam geschuldet ist wie den Aposteln (vgl. IgnMagn 6,1; 7,1; 13,2; IgnTrall 2,2; 3,1; IgnPhld 5,1; IgnSm 8,1). Insofern dürfte die Formulierung ἐν ἀποστολικῇ χαρακτῇ in der Tat auf ein autoritatives Sprechen und damit auf eine herausragende Würde-

⁷¹ Beleg für die Verwendung von ὁ καὶ zum Anfügen des zweiten Namens einer Person bei Bauer u. Paulsen (1985) 22.

⁷² Zur Deutung des Namens und zum Problem seiner Bezeugung vgl. Schoedel (1985) 36f.; Bauer u. Paulsen (1985) 22f. Gegen das Verständnis als Eigennamen auch Brent (2007) 74–94; einer kritischen Anfrage bedarf jedoch wohl seine kultische und religionsgeschichtliche Herleitung und die darauf beruhenden Aspekte der Interpretation der Person und der Briefe des Ignatios.

stellung des Absenders zielen. Damit mag der Verfasser bewusst auf die Paulusbriefe anspielen, die Paulus bereits in den Präskripten als Träger besonderer Autorität darstellen, und zwar meist durch Inanspruchnahme des Titels ἀπόστολος, der göttliche Legitimierung und Sendung ausdrücken soll (Röm 1,1–6; 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Gal 1,1; Eph 1,1; Kol 1,1; 1Tim 1,1; 2Tim 1,1; Tit 1,1).⁷³ Die beiden Stellen, an denen der Absender Ignatios betont, dass er die Dignität der Apostel nicht in Anspruch nehmen kann oder will (IgnTrall 3,3; IgnRom 4,3), lassen sich nicht gegen seine „apostolische“ Profilierung anführen, da sie zum einen ein rhetorisch-literarischer Bescheidenheitstopos⁷⁴ sind, zum anderen Ignatios in „paulinischer Manier“ als einen Gefesselten und Verurteilten präsentieren und inszenieren, der um Christi willen leidet und dem dadurch Dignität und Autorität zukommen (vgl. Phil 1,7.13–14.17; Phlm 1.9.13; Eph 3,1; 4,1; Kol 1,24; 4,18; 2Tim 1,8; 2,9; 3,11).⁷⁵

Dafür, dass der Gruß ἐν ἀποστολικῷ χαρακτήρι im Brief an die Trallianer als Reminiszenz an das paulinische Präskript intendiert ist, könnte sprechen, dass die Gemeinde in Magnesia am Anfang der Adresse (*adscriptio*) als τῇ εὐλογημένη ἐν χάριτι θεοῦ πατρὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κτλ. titulierte wird und die Mitglieder der Gemeinde in Rom in der Adresse als πεπληρωμένοις χάριτος θεοῦ ἀδιακρίτως angesprochen werden. Darauf, dass hier mit χάρις der charakteristische paulinische Eingangsgruß χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη [ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ] anklingen dürfte, wurde bereits hingewiesen. Außerdem klingt εἰρήνη als zweites zentrales Wort des paulinischen Eingangsgrußes an, wenn die Gemeinde in Tralles in der Adresse als εἰρηνευοῦσα ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι τῷ πάθει Ἰησοῦ Χριστοῦ qualifiziert wird. Zudem lässt sich die Anrede der Gemeinde mit ἡλεμένη und πεπληροφορημένη ἐν παντὶ ἐλέει im Präskript des Briefes nach Philadelphia sowie die Anrede als ἡλεμένη ἐν παντὶ χαρίσματι im Präskript des Briefes nach Smyrna als Anspielung auf den modifizierte paulinischen Gruß χάρις ἔλεος εἰρήνη κτλ. in den beiden pseud-epigraphischen Timotheusbriefen verstehen (1Tim 1,2; 2Tim 1,2). In ἡλεμένη ἐν παντὶ χαρίσματι und ἵνα ... παντὸς χαρίσματος περισσεύης im Präskript des Briefes nach Smyrna könnte eine weitere Anspielung auf χάρις und damit auf den paulinischen Eingangsgruß sein, wodurch χάρις in Rückgriff auf den paulinischen Gebrauch von

⁷³ Zur Legitimation durch die Selbstvorstellung als ἀπόστολος in den Paulusbriefen vgl. Schnider u. Stenger (1987) 8–13.

⁷⁴ Für den Hintergrund in der antiken Rhetorik vgl. Lausberg (2008) § 275, bes. β (mit Verweis auf Quint., *inst.* 4,1,8–10). Zum Demutspathos im antiken Brief vgl. Berger (1974) 226 (mit Anm. 178); daran anschließend Bauer u. Paulsen (1985) 34, zu IgnEph 8,1 und 21,2; außerdem Schoedel (1985) 99, der neben einer paulinischen Selbststilisierung des Absenders auf den formelhaften Charakter solcher Aussagen in den Ignatiosbriefen verweist (vgl. 1Kor 15,9; IgnMagn 14; IgnTrall 13,1; IgnRom 9,2; IgnSm 11,1).

⁷⁵ Zu den paulinischen Stellen und zur theologischen Bedeutung und Qualität der Selbstbezeichnung und Selbstvorstellung als „Gefesselter“ bei Paulus, die den Hintergrund für die Darstellung des Absenders in den ignatianischen Briefen bilden, vgl. Staudinger (1992) Sp. 692–696.

χάρισμα die Konnotation der huldvollen göttlichen Zuwendung in und durch die Leiter der Gemeinde erhält, auf die bereits das Präskript des vorausgehenden Briefes nach Philadelphia blickte (vgl. 1Kor 1,7; 7,7; 12,4.30f.; 1Tim 4,14; 2Tim 1,6; sowie Röm 1,11; 5,15f.; 2Kor 1,11).

Die Annahme, dass es sich hierbei nicht um zufällige Berührungen, sondern um bewusste Bezugnahmen auf die paulinischen Präskripte handelt, scheint deshalb begründet, weil sich derartige Übernahmen und Anspielungen in den ignatianischen Präskripten in überraschender Dichte identifizieren lassen. Die Absenderangabe (*superscriptio*) der paulinischen Briefe verankert Titel und Stellung des Paulus als ἀπόστολος im θέλημα Gottes (1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Eph 1,1; Kol 1,1; 2Tim 1,1; vgl. Gal 1,1; 1Tim 1,1).⁷⁶ Der Galaterbrief begründet außerdem in einem auffallend langen Zusatz zum Eingangsgruß mit einer alten soteriologischen Bekenntnisformel (Dahingabeformel) die Erlösung im θέλημα Gottes (Gal 1,4; vgl. Röm 8,31f.; Gal 2,20; Eph 5,2.25).⁷⁷ Das θέλημα findet sich auch in den Präskripten der Briefe des Ignatios nach Ephesus, Rom und Philadelphia und ist in diesen drei Präskripten, wie dargelegt, offensichtlich im Blick auf die Komposition der Sammlung gesetzt. In den Ignatiosbriefen ist das θέλημα Gottes, in dem das Heil der Gemeinde und die Einsetzung ihrer Leiter gründen, auch auf Jesus Christi bezogen. Diese Ausweitung auf Jesus Christus könnte durch das Präskript des Ersten Timotheusbriefs motiviert sein, wo der paulinische Apostolat durch κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ σωτήρος ἡμῶν καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν begründet wird (1Tim 1,1). Auf diesen Passus könnte auch das Präskript des Briefes des Ignatios an die Trallianer Bezug nehmen, das Jesus Christus ebenfalls mit dem Attribut τῆς ἐλπίδος ἡμῶν [ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει] versieht (wieder aufgenommen in den Schlussgrüßen IgnEph 21,2 und IgnPhld 11,2).⁷⁸ Das Stichwort σωτήρ findet sich im Präskript des Briefes an die Magnesier wieder, wo Jesus Christus, wie im Eingangsgruß des paulinischen Titusbriefs (Tit 1,4), als ὁ σωτὴρ ἡμῶν bezeichnet ist (vgl. IgnEph 1,1; IgnPhld 9,2; IgnSm 6,2).⁷⁹

In den paulinischen Präskripten findet sich auch ἐκκλησία (1Kor 1,2; 2Kor 1,1; Gal 1,2; 1Thess 1,1; 2Thess 1,1), oft mit τῇ οὔσῃ ἐν ... zur Ortsangabe (1Kor 1,2; 2Kor 1,1; vgl. Phil 1,1); doch ist die Verwendung von beidem in den ignatianischen Präskripten wohl zu unspezifisch, um als Übernahme bzw. Anspielung gelten zu können.⁸⁰

⁷⁶ Vgl. Schnider u. Stenger (1987) 10.

⁷⁷ Zu Herkunft, Bedeutung und Varianten dieser sogenannten Dahingabeformel vgl. Wengst (1972) 55–77.

⁷⁸ Vgl. auch Bauer u. Paulsen (1985) 46.

⁷⁹ Zum Gebrauch von σωτήρ bei Ignatios und in den Apostolischen Vätern vgl. Bauer u. Paulsen (1985) 25.

⁸⁰ Im *Corpus Paulinum* fehlt im Römerbrief und im Philipperbrief die Bezeichnung der Adressaten als ἐκκλησία. Mit der Anrede der Gemeinden als ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ) nimmt Paulus eine Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde auf, in der sie im Rückgriff auf die heiligen Schriften das Bewusstsein ihrer Erwählung und Konstituierung zum (neuen) Gottesvolk artikulierte (vgl. Dtn 23,2–8;

Dennoch könnte die Formulierung ἐκκλησίᾳ θεοῦ πατρὸς καὶ ... Ἰησοῦ Χριστοῦ in den Präskripten der Briefe nach Philadelphia und Smyrna durch die Adresse τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ in den beiden Korintherbriefen (1Kor 1,2; 2Kor 1,1) und τῇ ἐκκλησίᾳ ... ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ in den beiden Thessalonicherbriefen (1Thess 1,1; 2Thess 1,1) angeregt sein. Ebenso erinnert die Auflistung der Amtsträger im Präskript des Briefes nach Philadelphia an die Adresse (*adscriptio*) des paulinischen Philipperbriefes, der die Episkopen und Diakone der Gemeinde eigens nennt (Phil 1,1).

Der auffällig wiederkehrende Verweis auf die Auferstehung (ἀνάστασις) in den Präskripten der Briefe des Ignatios an die Trallianer und an die Philadelphier, durch den die beiden Präskripte den Römerbrief als Zentrum der Sammlung der Ignatiosbriefe hervorheben, erinnert wohl nicht zufällig an den paulinischen Römerbrief, der ebenfalls in seinem Präskript in einer umfangreichen und markanten Entfaltung der Absenderangabe (*superscriptio*) von der Auferstehung spricht: τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγίωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (Röm 1,4; vgl. 1Tim 2,8). Diese Aussage bildet den zweiten Teil einer älteren judenchristlichen Bekenntnisformel, die Paulus aufgenommen hat.⁸¹ Dass der Verfasser der Ignatiosbriefe die Formel in Röm 1,3f. kennen muss, zeigt ihr deutliches Anklingen in der Corpuseröffnung des Briefes an die Gemeinde in Smyrna (IgnSm 1,1; vgl. auch IgnEph 18,2; 20,2; IgnTrall 9,1f.; IgnRom 7,3).⁸² Die traditionelle, vorpaulinische Formel begründete ursprünglich wohl im Sinne einer Erhöhungs- oder Zwei-Stufen-Christologie in der Auferweckung Jesu aus den Toten (als Erhöhung in den göttlichen Bereich) seine Einsetzung zum himmlischen υἱὸς θεοῦ. Die Qualifizierung Jesu als Gottessohn dominiert auch im Präskript des ignatianischen Römerbriefes. Gleich zu Beginn der Adresse nämlich wird Jesus Christus, singulär für die ignatianischen Präskripte, in Relation zum vorausgehenden πατρὸς ὑψίστου mit dem Attribut τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ versehen, und diese Qualifizierung wird durch die Wiederaufnahme im ἀσπάζομαι-Gruß mit ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ πατρὸς verstärkt. Sie schafft die Grundlage für die Bezeichnung Jesu als ὁ θεὸς ἡμῶν im χαίρειν-Gruß desselben Präskripts. Die Bedeutung dieses Attributes für die Ignatiosbriefe ist dadurch ange-

Neh 13,1–3); es handelt sich damit um eine ehrende Anrede der Adressaten, die synonym ist mit ἅγιοι, das Paulus im Präskript als Ergänzung oder Ersatz für ἐκκλησία verwenden kann (vgl. Röm 1,7; Phil 1,1). Im Einzelnen bei Schnider u. Stenger, Studien 15–24; vgl. auch Roloff (1992) Sp. 998–1011; Stegemann u. Stegemann (1997) 228–230.

81 Zu Herkunft und Bedeutung der Formel bei Wengst (1972) 112–117; vgl. Prostmeier (2001).

82 Auch wenn der Verfasser der Ignatiosbriefe offenbar dezidiert den Eindruck einer Erhöhungs- oder Zwei-Stufen-Christologie vermeiden will, lassen sich unverkennbar Parallelen in Wortlaut und Duktus ausmachen zwischen der vorpaulinischen Formel in Röm 1,3f. (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγίωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν) und IgnSm 1,1 (εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν), wohl auch noch IgnEph 18,2 (ἐκ σπέρματος μὲν Δαυὶδ πνεύματος δὲ ἁγίου). Vgl. auch Schoedel (1985) 96f.

zeigt, dass es bereits im ersten Präskript und damit am Anfang der Sammlung als erstes Attribut Jesu Christi steht und zugleich am Ende der Sammlung im Schlussgruß des Briefes an Polykarp als Attribut auch bei der letzten Nennung Jesu Christi steht (IgnPol 8,3; ganz am Ende in der Grußformel ἔρρωσθε ἐν κυρίῳ findet sich noch einmal der Bezug auf ihn, doch ohne Nennung des Namens).

3 Die Ignatianischen Postskripte

Der Befund bei den Postskripten der sieben Briefe des Ignatios ist weitgehend dem bei den Präskripten ähnlich. Die Postskripte folgen nicht dem paulinischen Modell, sondern orientieren sich deutlicher am konventionellen Briefformular. Dennoch lassen die Postskripte eine den paulinischen Briefen vergleichbare Modifikation des üblichen Modells erkennen, die auf die Anpassung an die Kommunikation innerhalb der christlichen Gemeinde(n) bezogen ist.⁸³ Dies geschieht durch meist wortreiche Zusätze, die das Postskript über das in der zeitgleichen brieflichen Praxis Übliche hinaus meist wortreich erweitern.⁸⁴ Dabei lassen sich in Struktur und Wortwahl Unterschiede innerhalb der sieben Präskripte feststellen.⁸⁵ Diese Unterschiede scheinen wie in den Präskripten, wenn auch nicht ganz so deutlich, auf die Komposition der Sammlung bezogen zu sein, indem sie die Abfolge der sieben Briefe und die Einteilung in vier Briefe aus Smyrna und drei aus Troas sowie die Mittelstellung des Briefes an die Römer akzentuieren. Auch wenn die Ignatiosbriefe nicht dem paulinischen Schema folgen, dürften die Erweiterungen des Postskripts nicht ohne dessen Kenntnis und nicht ohne Bezug auf die paulinischen Briefe erfolgt sein. Die dahinter stehende Absicht ist wohl auch hier, in Analogie zu den paulinischen Briefen ein unverwechselbares Formular zu gestalten, dass die Einzigartigkeit des Absenders Ignatios signalisiert und mit Bezug auf Paulus Würde und Legitimität verleiht. Dazu gehört auch die sich am Ende des Briefcorpus in der Überleitung zum Postskript verdichtende Profilierung des Absenders als Verurteilter und Gefesselter.

83 Für die paulinischen Postskripte vgl. Bauer (2011) 83; Schnider u. Stenger (1987) 131–135. Analog zum Eingangsgruß findet sich bei den dokumentarischen Papyri in Briefen christlicher Absender zur Modifikation des Schlussgrußes der Zusatz ἐν κυρίῳ, ἐν θεῷ oder ähnlich (z. B. in P.Gron. 17 [3./4. Jh.]; Herm 45 [4. Jh.]; P.Oxy. LXIII 4365 [4. Jh.]; vgl. auch P.Prag II 191 [3./4. Jh.]). Wie beim Eingangsgruß wurden solche Zusätze aber nicht zur Konvention christlicher Briefe; dies zeigt der Blick in die Textbeispiele bei Naldini (1998).

84 Zu den nach dem Befund der Papyrusbriefe üblichen Erweiterungen des Schlussgrußes vgl. Exler (1923) 74–77.

85 Wie bei den Angaben zu den Erweiterungen des Präskripts der Ignatianen bleiben Schoedel (1985) 99, und Sieben (1978) 5f., mit ihren Angaben zu pauschal und nivellieren die Unterschiede zwischen den einzelnen Postskripten; ähnliches gilt für die Ausführungen zu den Postskripten bei Isacson (2004).

Das Postskript des antiken griechischen Briefes besteht üblicherweise aus einem Schlussgruß, der mit ἔρρωσο (ἔρρωσθε) oder εὐτύχει bzw. seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. auch mit διεντύχει formuliert wird.⁸⁶ Im 2. Jahrhundert n. Chr. taucht die als kultiviert und höflicher empfundene Formulierung ἔρρωσθαί σε εὖχομαι auf (briefliche Klischees).⁸⁷ Der in der Regel auch bei Diktat des Briefes vom Absender eigenhändig angefügte Schlussgruß diente der Authentifizierung.⁸⁸ Eine Unterschrift mit Namen war nicht üblich. Ergänzt wurde der Gruß gelegentlich durch einen Gesundheitswunsch oder andere Zusätze. Datumsangaben gehören zum Abschluss offizieller Schreiben und finden sich in Privatbriefen und weniger offiziellen Schreiben eher selten.⁸⁹ In dem skizzierten Rahmen bleiben zwar insgesamt auch die ignatianischen Postskripte, zeigen in ihrer Form zugleich aber einige Besonderheiten.

Alle sieben ignatianischen Postskripte formulieren den Schlussgruß „klassisch“ mit ἔρρωσθε. Auffällig ist, dass auch der Brief an Polykarp den Schlussgruß im Plural setzt, obwohl die Adresse an eine Einzelperson eigentlich den Gruß im Singular ἔρρωσο erwarten ließe. Der Plural des Schlussgrußes mag dem Umstand geschuldet sein, dass das Postskript dieses Briefes zugleich den Abschluss der Sammlung markiert. Vorbereitet und motiviert wird der Plural des Schlussgrußes, indem nach dem Auftrag an den Adressaten Polykarp, im Namen des Ignatios an weitere Gemeinden zu schreiben (IgnPol 8,1), durch ein viermal wiederholtes ἀσπάζομαι eingeleitet, Grüße an mehrere namentlich genannte Personen in der Gemeinde des Polykarp angefügt werden (IgnPol 8,2–3).⁹⁰ Die Übermittlung von Grüßen und Grußaufträge (beides mit Formen des Verbs ἀσπάζεσθαι) sind am Ende des Hauptteils als Überleitung zum Postskript üblich und finden sich auch in den meisten paulinischen Briefen.⁹¹

Nach den ersten drei mit ἀσπάζομαι eröffneten Grüßen lässt sich ein Einschnitt feststellen. Zuerst wird unmittelbar an den dritten Gruß ein Segenswunsch angefügt, der mit der Formulierung ἔσται ἡ χάρις μετ' αὐτοῦ κτλ. (IgnPol 8,2) an den Schlussgruß der paulinischen Briefe erinnert, der in seiner Grundform ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ... μεθ' ὑμῶν bzw. μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν lautet.⁹² Gruß und Segen gelten einem Mitglied der Gemeinde, das auf Bitte des Ignatios als Bote nach Syrien

⁸⁶ Vgl. Bauer (2011) 50f.; Exler (1923) 69f.; Dziatzko (1899) Sp. 839.

⁸⁷ Vgl. Bauer (2011) 50.

⁸⁸ Dies zeigen die auf Papyrus erhaltenen antiken Originalbriefe, bei denen am Ende beim Schlussgruß (und bei anschließend angefügten Nachträgen) oft ein Wechsel der Handschrift festzustellen ist; vgl. Bauer (2011) 25.

⁸⁹ Im Einzelnen bei Exler (1923) 78–100

⁹⁰ Für ἀσπάζομαι ... (κατ' ὄνομα) ... im Corpusabschluss, mit Belegen in den Papyrusbriefen, vgl. Exler (1923) 115; als Beispiele seien genannt BGU I 247 recto 10–12 (2./3. Jh. n. Chr.; Arsinoites); BGU III 845,23–25 (2. Jh. n. Chr.); P.Aberdeen 70 recto 7–9 (2. Jh. n. Chr.). Die meisten Belege stammen jedoch aus der Zeit ab dem 3. Jahrhundert n. Chr.

⁹¹ Im Einzelnen Schnider u. Stenger (1987) 108. 119–131; vgl. auch Bauer (2011) 48. 86; Exler (1923) 116.

⁹² Vgl. Schnider u. Stenger (1987) 131–135; Roller (1933) 68–70; Bauer (2011) 83.

entsandt werden soll, und Polykarp, der als Episkopos der Gemeinde für Auswahl und Entsendung verantwortlich ist (vgl. dazu auch IgnSm 11,2–3). Anschließend wendet sich der Absender zusammenfassend mit ἔρρωσθαι ὑμᾶς ... εὐχομαι ... an die in den vorangehenden drei Gliedern des Grußes genannten Personen. Die Formulierung entspricht der in dieser Zeit aufkommenden höflichen Form des Schlussgrußes. Insofern könnte hier bereits das Postskript beginnen und eine Doppelung des Schlussgrußes vorliegen, da am Ende, nach einem erneuten, vierten Gruß an ein namentlich genanntes Mitglied der Gemeinde in Smyrna (IgnSm 13,2), noch einmal der im Imperativ formulierte Schlussgruß ἔρρωσθε steht.⁹³ Vielleicht ist aber ἔρρωσθαι ὑμᾶς ... εὐχομαι ... als ein die konventionelle Form variierender Gesundheits- und Wohlergehenswunsch intendiert, wie er sich auch sonst am Endes des Briefcorpus findet (auch wenn das Verb ἔρρωσθαι eher zur Formulierung des Gesundheits- und Wohlergehenswunsches in der Corpuseröffnung zu gehören scheint).⁹⁴

Eine vergleichbare Verdoppelung des Schlussgrußes findet sich am Ende des Briefes an die Gemeinde in Smyrna. Auf eine erste Reihe von Grüßen und Grußausrichtungen (IgnSm 12,1–13,1) folgt mit ἔρρωσθέ μοι ... ein erster Schlussgruß, dann nach einer erneuten Reihe von Grüßen und Grußausrichtungen mit ἔρρωσθε ... der zweite. Der Zusatz von μοι (*Dativus ethicus*) zu ἔρρωσο bzw. ἔρρωσθε findet sich seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. hin und wieder auch bei Schlussgrüßen in den auf Papyrus erhaltenen Originalbriefen.⁹⁵ Ähnlich wie beim folgenden Brief an Polykarp (IgnPol 8,2) findet sich auch hier im ersten Teil ein mit χάρις formulierter Segenswunsch, der den Gruß an den Episkopos der Gemeinde, d. h. den hier nicht namentlich genannten Polykarp, und an die übrigen Amtsträger hervorhebt (IgnSm 12,2). Der Wortlaut χάρις ὑμῖν, ἔλεος, εἰρήνη, ὑπομονή διὰ παντός erinnert allerdings nicht unmittelbar an den paulinischen Schlussgruß; doch findet sich die Abfolge χάρις, ἔλεος und εἰρήνη im modifizierten Eingangsgruß in den Präskripten der beiden tritopaulinischen Timotheusbriefe (1Tim 1,2; 2Tim 1,2), worauf auch das Präskript des Briefes nach Smyrna mit ἡλεημένη ἐν παντί χαρίσματι anspielen könnte (s. o.).⁹⁶ Mit einem ähnlichen, jedoch indirekt formulierten Segenswunsch, wird auch Burrus, der Sekretär des Ignatios,⁹⁷ bedacht, der im vorausgehenden Gruß genannt wird, den

⁹³ So Schoedel (1985) 280, im Anschluss an Exler (1923) 70. 75–77.

⁹⁴ Für beides Exler (1923) 112f. 116; sowie Koskeniemi (1956) 148–151.

⁹⁵ Beispiele aus den Briefen der dokumentarischen Papyri sind unter anderem: ἔρρωσό μοι, τιμώτατε ἀδελφε in BGU 11 2129 recto 24–26 (2. Jh. n. Chr.; evtl. Alexandria); ἔρρωσό μοι πολλοῖς χρόνοις ὑγιαίνων μετὰ καὶ τῶν σῶν in P.Hamb. 1 54 verso 14–18 (2./3. Jh. n. Chr.; Arsinoites); vgl. auch P.Oxy. XX 2275,20–23 (3./4. Jh.; Oxyrhynchos); P.Oxy. XXXIV 2726 recto 34–36 (2. Jh. n. Chr.; Oxyrhynchos); SB XXVI 16578 recto 22 (2. Hälfte 2. Jh. n. Chr.; Arsinoites). In diesem *Dativus ethicus* des Schlussgrußes drückt sich der philophronetische Charakter des antiken Briefes aus; vgl. Koskeniemi (1956) 153.

⁹⁶ Zum Nebeneinander von χάρις, ἔλεος und εἰρήνη vgl. auch Bauer u. Paulsen (1985) 99; auch Schoedel (1985) 251.

⁹⁷ Für die Diskussion zu Burrus als Sekretär des Ignatios vgl. bereits die Angaben in Anm. 31.

Ignatios den Smyrnäern von der Gemeinde von Troas übermittelt (ἀμείψεται αὐτὸν ἡ χάρις κατὰ πάντα in IgnSm 13,1). Die formalen Parallelen zwischen den Abschlüssen der Briefe nach Smyrna und an Polykarp unterstreichen zusammen mit der Erwähnung von Alke und mit dem Hinweis auf den Boten an die Gemeinde(n) in Syrien und den Episkopos Polykarp die Zusammengehörigkeit der beiden Briefe. Vielleicht ist es auch nicht zufällig, dass neben den beiden letzten Briefen der Sammlung die beiden ersten Briefe am Ende Polykarp nennen (in IgnEph 21,1 und IgnMagn 15,1 wie in IgnPol 8,2 mit Namen; sonst nur noch IgnPol *inscr.* und 7,2).

Formal auffällig ist auch das Postskript bzw. der Abschluss des Briefes an die Gemeinde in Tralles. Während in allen anderen Briefen des Ignatios nach dem Schlussgruß ἔρωσθε nur ein kurzer Zusatz steht, der anzeigt, dass der Gruß wie auch der gesamte Brief den Bereich der alltäglichen Kommunikation überschreitet, folgt allein im Brief nach Tralles eine umfangreiche zusätzliche Erweiterung. Der erste Teil dieser Erweiterung erfolgt durch ein Partizip, das sich syntaktisch an den Gruß ἔρωσθε anschließt und eine (indirekte) Aufforderung an die Mitglieder der Gemeinde zur Unterordnung unter den Episkopos und das Presbyterium formuliert. Dieselbe (indirekte) Mahnung ist an ebenso herausgehobener Stelle im Präskript des Briefes nach Philadelphia formuliert, so dass das Postskript des Briefes an die Trallianer und das Präskript des Briefes an die Philadelphier einen markanten Rahmen um den zwischen ihnen platzierten Römerbrief bilden und so dessen zentrale Stellung in der Briefsammlung unterstreichen (wie es ähnlich durch den Rekurs auf die ἀνάστασις in den Präskripten beider Briefe geschieht. Der zweite Teil der Ergänzung nach dem Schlussgruß des Briefes an die Trallianer blickt auf den Absender Ignatios und das ihm bevorstehende Martyrium. Ähnliche Hinweise finden sich in den anderen Briefen am Ende vor dem Schlussgruß (IgnEph 21,1; IgnMagn 14,1; IgnPhld 11,1; IgnSm 11,1; IgnPol 8,1). Der zweifache Hinweis darauf im Brief an die Trallianer durch die Wiederholung nach dem Schlussgruß (IgnTrall 12,1; 13,3) soll die Leserinnen und Leser der Sammlung offensichtlich für die Lektüre des unmittelbar anschließenden Briefes nach Rom vorbereiten, dem Ort, an dem der Absender seine Hinrichtung erhofft und der bei seinen Ausführungen nahezu durchgehend das Geschick des Absenders in Rom im Blick hat.

Die Mittelposition und zentrale Stellung des Briefes nach Rom schlägt sich wie beim Präskript auch bei der Gestaltung des Postskripts nieder. Zum einen enthält das Postskript vor dem Schlussgruß eine Datumsangabe, die in allen anderen Briefen der Sammlung fehlt.⁹⁸ Angesichts der Indizien für eine bewusste Gestaltung von Anfang und Ende der sieben Briefe mit Blick auf die Komposition der Sammlung ist zumindest eine gewisse Reserve nötig gegenüber der Erklärung dieser im Kontext

⁹⁸ Bei Bauer u. Paulsen (1985) 79, der Hinweis, dass das genannte Datum sich gut mit dem traditionellen Todesdatum des Ignatios im syrischen Martyrologium harmonisiere (weshalb es natürlich hier auch sekundär im Blick auf die Angabe in IgnRom gebildet sein könne).

der antiken Epistolographie eher ungewöhnlichen Datumsangabe mit dem Hinweis, sie wäre nötig, damit die Mitglieder der römischen Gemeinde daraus die Ankunft des Ignatios in ihrer Stadt errechnen können.⁹⁹ Zum anderen weicht die Formulierung des Schlussgrußes in einem Detail von allen anderen Briefen ab. Abgesehen vom Brief nach Rom wird der Zusatz, der den Gruß an die religiösen Überzeugungen der christlichen Gemeinde(n) anpasst, mit der Präposition ἐν unmittelbar an das Grußwort ἔρρωσθε angeschlossen. Im Brief an die Römer ist vor diesem Zusatz noch εἰς τέλος eingeschoben.

Der Komposition der Sammlung und der Abfolge der Briefe geschuldet ist auch der gemeinsame Zusatz ... ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῇ κοινῇ ἐλπίδι ἡμῶν beim Schlussgruß der Briefe an die Epheser und an die Philadelphier, der den ersten der vier Briefe aus Smyrna und den ersten der drei Briefe aus Troas parallelisiert und hervorhebt (IgnEph 21,2; IgnPhld 11,2). Die Qualifizierung Jesu Christi als ἡ ἔλπις ἡμῶν findet sich auch im Präskript des Briefes an die Trallianer (vgl. auch IgnPhld 11,2; IgnMagn 11; IgnTrall 2,2). Zwischen den Präskripten und Postsripten können mehrere derartige Bezüge über Stichwortverbindungen festgestellt werden. Nennen lassen sich hier ὁμόνοια (IgnMagn 15,1; IgnPhld *inscr.*; vgl. IgnEph 4,1f.; 13,1; IgnMagn 6,1; IgnTrall 12,2; IgnPhld 11,2), ἀδάκριτος/ἀδιακρίτως (IgnMagn 15,1; IgnRom *inscr.*; IgnPhld *inscr.*; vgl. IgnEph 3,2; IgnTrall 1,1), ἄμωμος/ἁμώμως (IgnEph *inscr.*; IgnTrall 13,3; IgnRom *inscr.*; IgnSm *inscr.*; vgl. IgnEph 4,1; IgnMagn 7,1; IgnTrall 1,1; IgnPol 1,1)¹⁰⁰ oder auch χάρις (IgnMagn *inscr.*; IgnRom *inscr.*; IgnPhld 11,1; IgnSm 13,2; vgl. IgnEph 11,1; 20,2; IgnMagn 2,1; 8,1; IgnRom 1,2; IgnPhld 8,1; IgnSm 6,2; 9,2; 11,1; 12,1f.; IgnPol 1,2; 2,1; 7,3; 8,2) sowie die Qualifizierung Jesu Christi als ὁ θεὸς ἡμῶν (IgnEph *inscr.*; IgnRom *inscr.*; IgnPol 8,3). Dazu gehören auch der thematische Bezug über die Mahnung zur Einheit unter den Amtsträgern der Gemeinde (IgnTrall 13,2; IgnPhld *inscr.*) bzw. das zugehörige Motiv der Einheit und Eintracht der Gemeinde allgemein (IgnEph *inscr.*; IgnRom *inscr.*; IgnPol 8,3).

4 Konsequenzen und weiterführende Überlegungen

Die Einteilung der Ignatianen in eine Gruppe von vier Briefen, die angeben, in Smyrna verfasst worden zu sein, und eine Gruppe von drei Briefen, die in Troas geschrieben sein wollen, spiegelt sich nicht nur in der Gestaltung der Präskripte und der Postskripte, sondern auch in der Gestaltung der Überleitung vom Briefcorpus zum Postskript. Alle sieben Briefe enthalten hier einen Hinweis auf die Gemeinde in Syrien

⁹⁹ So gedeutet bei Schoedel (1985) 191.

¹⁰⁰ Zur Verwendung von ἄμωμος/ἁμώμως in den Ignatiosbriefen vgl. auch Bauer u. Paulsen (1985) 22. Das Adjektiv dient in den deuteropaulinischen Briefen an die Kolosser und Epheser zur Qualifizierung der Gemeiden (vgl. Kol 1,22; Eph 1,4; 5,27); dazu Balz (1992a) Sp. 175f.

bzw. in Antiochia. Die ersten vier Briefe erbitten dabei von den Adressatinnen und Adressaten das Gebet für die (bedrängte) „Gemeinde in Syrien“, und die Formulierung ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Συρίᾳ bzw. ἡ ἐν Συρίᾳ ἐκκλησία findet sich in den Ignatianen ebenfalls nur hier (IgnEph 21,2; IgnMagn 14,1; IgnTrall 13,1; IgnRom 9,1).¹⁰¹ Die drei folgenden Briefe dagegen verwenden im Unterschied dazu die Bezeichnung als „Gemeinde in Antiochia in Syrien“.¹⁰² Abgesehen von diesen drei Stellen sprechen die sieben Ignatiosbriefe nie ausdrücklich von Antiochia. Für die Gemeinde in dieser Stadt wird nun nicht mehr das Gebet erbeten, sondern es wird darauf verwiesen, dass sie inzwischen Frieden hat (εἰρηνεύειν; vgl. auch IgnTrall *inscr.*)¹⁰³, und die adressierten Gemeinden in Kleinasien werden aufgefordert, nun Boten mit Glückwünschen zu ihr zu schicken (IgnPhld 10,1; IgnSm 11,1f.; IgnPol 7,1f.). Der Friede der Gemeinde in Antiochia wird dabei auf die Gebete der Adressatinnen und Adressaten in Philadelphia und Smyrna zurückgeführt. Dieser Wechsel lässt sich zwar darin begründen, dass der Absender Ignatios noch vor der Abreise aus Smyrna oder spätestens bei der Ankunft in Troas neue Nachrichten, über die Lage bzw. den inneren Zustand der Gemeinde(n) in Antiochia und Syrien erhalten haben mag; doch ist gegenüber einer solchen Erklärung eine gewisse Vorsicht angebracht, angesichts des auffälligen Wechsels in der Bezeichnung der Gemeinde, verbunden mit den Beobachtungen zu formalen Eigenheiten der Präskripte und Postskripte, die die Abfolge der sieben Briefe in der Sammlung und die Einteilung in eine Vierer- und eine Dreiergruppe markieren.

Wenn die Briefeingänge und -abschlüsse in den Ignatianen im Blick auf die Komposition als Briefsammlung bewusst gestaltet sind und dabei auch Aussagen über den Absender Ignatios und die Situation der Gemeinde(n) in Syrien im Dienst der Komposition der Sammlung eingesetzt werden, sind Vorbehalte im Blick auf eine historische und biographische Auswertung der Briefe angebracht. Dies gilt selbst

101 Das Gebet der Adressaten bzw. die Bitte um ein Gebetsgedenken der Adressaten für den Absender variiert und aktualisiert die brieftypischen philophronetischen Motive der wechselseitigen Philophronesis und Parusie; in diesem Sinne findet es sich gelegentlich auch in den Paulusbriefen (vgl. Röm 15,30; 1Thess 5,17.25; 2Thess 3,1; Kol 4,2; Phlm 22).

102 Die Angabe bedarf einer solchen Präzisierung, um das syrische Antiochia am Orontes von anderen Städten gleichen Namens unterscheiden zu können. Vgl. auch Bauer u. Paulsen (1985) 87.

103 Hinter εἰρηνεύω sieht man nicht den Hinweis darauf, dass die Verfolgung und Bedrängnis von außen zu Ende ist, sondern dass die innere Ordnung der Gemeinde wiederhergestellt ist, dass also die Gemeinde zu Eintracht und Einheit unter den Amtsträgern mit dem Episkopos an der Spitze zurückgekehrt ist und die theologischen Streitigkeiten ein Ende gefunden haben. Vgl. Bauer u. Paulsen (1985) 87. Im Blick auf die paulinischen Briefe ist vielleicht aber auch zu bedenken, dass das Nomen εἰρήνη auch einen Bezug zum Verhältnis Gott und Mensch und damit eine soteriologische Dimension hat (vgl. 5,1 mit 5,10–11.18–21; Röm 4,25; 8; christologisch in Kol 1,15–20; Eph 2,11–22); dazu Hasler (1992b) Sp. 957–964, hier bes. 961–964. Das Verb εἰρηνεύω bezieht Paulus jedoch auf den zwischenmenschlichen Bereich (auch über die Gemeinde hinaus; vgl. 1Thess 5,13; Röm 12,18); dazu Hasler (1992a) Sp. 957.

dann, wenn man nicht von einer pseudepigraphischen Sammlung ausgeht, sondern lediglich eine mehr oder weniger tiefgreifende redaktionelle Bearbeitung annehmen möchte. Da die Briefe des Ignatios von Antiochia, zumindest so, wie sie in dem als ursprünglich anzusehenden Siebenercorpus vorliegen, wohl nicht als Zusammenstellung zufällig erhaltener Einzeldokumente aus einer bestimmten Situation im Leben dieses Ignatios und seiner Adressaten sind, dürfen die sieben Briefe bei ihrer Analyse und Interpretation demnach nicht einfach als Gelegenheitsschreiben und Zeugnisse einer realen Kommunikation zwischen dem im Brief genannten Absender und den adressierten Gemeinden behandelt werden. Die Briefe in ihrer heutigen Gestalt und Anordnung müssen vielmehr als eine absichtsvolle literarische Komposition wahrgenommen und verstanden werden, die sich an eine „Öffentlichkeit“ bzw. an ein breites Publikum richtet, das nicht mit den in den Präskripten genannten Adressaten identisch ist bzw. nicht auf sie beschränkt werden kann.

Da die Sammlung der sieben Ignatiosbriefe offensichtlich auf den Brief an die Gemeinde in Rom als Zentrum hin komponiert ist, stellt sich die Frage, ob und inwiefern die Briefe nicht von diesem Zentrum her und auf dieses Zentrum hin gelesen werden müssen.¹⁰⁴ Da ferner alle Briefe der Sammlung in ihrer Reihenfolge und Position festgelegt sind, muss man wohl zusätzlich davon ausgehen, dass sie absichtsvoll angeordnet sind und nicht zufällig ein Brief an die Epheser am Anfang steht. Vielleicht ist der Grund, dass der Verfasser oder Redaktor der Briefe mit Ephesus gezielt am Anfang der Sammlung die Erinnerung an Paulus aufrufen will, die mit der Stadt und ihrer Gemeinde aufs engste verbunden ist, um dadurch die sieben Briefe in die Tradition der paulinischen Briefe zu stellen (vgl. IgnEph 12,1–2).¹⁰⁵ Dies wäre Teil einer paulinischen Inszenierung des Absenders Ignatios, auf die bereits mehrfach abgehoben wurde. Wenn die Briefe keine Produkte der Produkte frühchristlicher Pseudepigraphie sind, ist zu überlegen, ob diese paulinische Inszenierung in die Briefe erst durch den Redaktor eingetragen wurde oder bereits Teil der von ihm aufgenommenen und bearbeiteten authentischen Ignatiosbriefe war.

Auffällig ist, dass die Stilisierung des Absenders Ignatios im Licht von Person und Ergehen des Paulus am Ende der Briefe besonders dicht und eindrücklich ist, also dort, wo die Briefe in besonderer Weise im Blick auf die Komposition der Sammlung gestaltet und geformt sind (sei es durch den Redaktor oder durch den Fälscher). Am Ende des Briefes nach Ephesus, nach Tralles und nach Smyrna findet sich die bereits erwähnte paulinische Inszenierung des Ignatios als Gefesselter und Verurteilter (IgnEph 21,2; IgnTrall 12,2; IgnSm 11,1), die pointiert bereits an den An-

104 Darin finden die in diesem Band von Ferdinand R. Prostmeier in seinem Beitrag „Cui bono?“ angestellten Überlegungen zu den Ignatianen und der römischen Gemeinde methodisch eine plausible Grundlage und Rechtfertigung.

105 Weiterführend zu Ephesus als Ort des Paulinismus und paulinischer Tradition(en) vgl. Thiessen (1995); Trebilco (2004); Schnackenburg (1991).

fang des eröffnenden Epheserbriefes gesetzt ist und dann alle weiteren Briefe durchzieht (vgl. IgnEph 1,2; 3,1; 11,2; 19,3; IgnMagn 1,2; 12,1; IgnTrall 1,1; 5,2; 10,1; IgnRom 1,1; 4,3; IgnPhld 5,1; 7,2; 8,1; IgnSm 4,2; 10,2; IgnPol 2,3).¹⁰⁶ Diese Präsentation als Gefesselter ist aufs Engste verbunden mit dem Weg des Ignatios als Verurteilter zur Hinrichtung in Rom. Der Epheserbrief spricht von diesem Weg zu Beginn mit ἐλπίζοντα τῇ προσευχῇ ὑμῶν ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχεῖσαι, ἵνα διὰ τοῦ ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητῆς εἶναι (IgnEph 1,2). Mit Rückbezug darauf sprechen die Briefe nach Magnesia, Tralles, Rom und Smyrna sowie an Polykarp vom Weg des Gefesselten und Verurteilten zur Hinrichtung in Rom mit der Formulierung θεοῦ ἐπιτυγχάνω (IgnMagn 14,1; IgnTrall 12,2; 13,3; IgnRom 9,2; IgnSm 11,1; IgnPol 7,1; vgl. auch IgnEph 12,2; IgnRom 1,1; 2,1; 4,1; 5,3; 8,3; IgnPhld 5,1; IgnPol 2,3). Dass dieser Weg den Absender Ignatios in die Nachfolge des Paulus stellt, soll wohl das Verb θηριομαχεῖω unterstreichen (vgl. auch IgnTrall 10,1; IgnRom 5,1 [mit 4,1]), das sich auch im Ersten Korintherbrief findet, wo Paulus über sich schreibt κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ (1Kor 15,32).¹⁰⁷

Ebenfalls einer bewussten paulinischen Inszenierung ist wohl geschuldet, wenn Ignatios am Ende der Briefe nach Ephesus, Tralles, Rom und Smyrna im Verhältnis zu den Mitgliedern seiner Gemeinde in Antiochia als ἔσχατος vorgestellt wird (IgnEph 21,2; IgnTrall 13,1; IgnRom 9,2; IgnSm 11,1). Dass diese Qualifizierung einen paulinischen Hintergrund hat und dem Absender Ignatios an Paulus annähern und ihm eine herausragende Autorität und Würde verleihen soll, zeigt IgnRom 9,2 an, wo ebenso wie in der Selbstdarstellung des Paulus in 1Kor 15,8 ἔσχατος und ἔκτρωμα nebeneinander stehen.¹⁰⁸ Insofern ließe sich überlegen, ob nicht auch der am Ende der Briefe aufscheinende Weg des Ignatios von Antiochia nach Smyrna und von hier weiter nach Troas und dann Neapolis, der Hafenstadt von Philippi, in den Kontext einer paulinischen Inszenierung eingeordnet werden muss. Der Absender Ignatios wandelt hier nämlich in den Spuren des Paulus, zumindest wenn man die Darstellung der Apostelgeschichte zugrunde legt; freilich folgt der Ignatios der Briefe hiermit nicht dem Weg des gefangenen Paulus nach Rom, sondern dem Weg der paulinischen Verkündigung von Kleinasien nach Europa (vgl. Apg 15,30; 16,8.11f.).¹⁰⁹

106 Näheres zum paulinischen Hintergrund der Stilisierung des Ignatios als Gefesselter (und Verurteilter) bereits in Anm. 75.

107 Zu Bedeutung und Hintergrund von θηριομαχεῖω (in der Arena mit wilden Tieren kämpfen) vgl. Schoedel (1985) 42f. Der Begriff wird jedoch sowohl im eigentlichen als auch im übertragenen Sinn verwendet; dazu Balz (1992b) Sp. 366f.

108 Ergänzend lässt sich vielleicht auf die mit der Qualifizierung des Ignatios als ἔσχατος verbundene Formulierung οὐκ ἄξιός εἰμι in IgnTrall 13,1; IgnRom 9,2; IgnSm 11,1 verweisen, womit vielleicht auf ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὃς οὐκ εἰμι ἰκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος in 1Kor 15,9 angespielt sein könnte.

109 Skeptisch zu Bezügen zur Apostelgeschichte in den Ignatianen allerdings die Interpretation des Befundes in Oxford Society of Historical Theology (1905) 73.

Literaturverzeichnis

- Balz (1992a): Horst Balz, „ἄμωμος“, *EWNT* 1, Sp. 175f.
- Balz (1992b): Horst Balz, „θηριομαχέω“, *EWNT* 2, Sp. 366f.
- Barnett (1941): Albert E. Barnett, *Paul becomes a Literary Influence*, Chicago, IL.
- Bauer (1964): Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. BHT 10, Tübingen (2. Aufl. mit einem Nachtrag von Georg Strecker).
- Bauer (1995): Johann Baptist Bauer, *Die Polykarpbriefe*. KAV 5, Göttingen.
- Bauer (2011): Thomas Johann Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater*. WUNT 276, Tübingen.
- Bauer u. Paulsen (1985): Walter Bauer u. Henning Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. HNT 18, Die Apostolischen Väter 2, Tübingen (2. Aufl.).
- Berger (1974): Klaus Berger, „Apostelbrief und apostolische Rede“, *ZNW* 65, 190–231.
- Brent (2007): Allen Brent, *Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*, London u. New York.
- Brox (1973): Norbert Brox, „Zum Problemstand in der Erforschung der altchristlichen Pseudepigraphie“, *Kairos* 15, 10–23.
- Brox (1976): Norbert Brox, „Pseudo-Paulus und Pseudo-Ignatius. Einige Topoi altchristlicher Pseudepigraphie“, *VigChr* 30, 181–188.
- Brox (1975): Norbert Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*. SBS 79, Stuttgart.
- Brox (1977): Norbert Brox (Hg.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*. WdF 484, Darmstadt.
- Camelot (1958): Pierre Thomas Camelot, *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*. SC 10, Paris (3. éd., rev. et augm.).
- Campenhausen (1963): Hans von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. BHT 14, Tübingen (2. Aufl.).
- Dehardschutter (2009): Boudewijn Dehardschutter, „Der Polykarpbrief“, Wilhelm Pratscher (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 130–146.
- Dziatzko (1899): Karl Dziatzko, „Brief“, *RECA* 3, 836–843.
- Edwards (1998): Mark J. Edwards, „Ignatius and the Second Century. An Answer to R. Hübner“, *ZAC* 2, 214–226.
- Exler (1923): Francis Xavier J. Exler, *The Form of the Ancient Greek Letter of the Epistolary Papyri (3rd c. b.c. – 3rd c. a.d.). A Study in Greek Epistolography*, Washington D.C. (ND Chicago, IL 1976).
- Fischer (1958): Joseph A. Fischer, *Die Apostolischen Väter. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert*. SUC 1, Darmstadt (2. Aufl.).
- Foster (2005): Paul Foster, „The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings that later formed the New Testament“, Andrew Gregory u. Christopher Tuckett (Hgg.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford, 159–186.
- Foster (2007): Paul Foster, „The Epistles of Ignatius of Antioch“, ders. (Hg.), *The Writings of the Apostolic Fathers*, London u. New York, 81–107.
- Frey (2009): Jörg Frey (Hg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*. WUNT 246, Tübingen.
- Funk (1883): Franz Xaver Funk, *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs Neue vertheidigt*, Tübingen.
- Goppelt (1966): L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*. KIG 1A, Göttingen (2. Aufl.).
- Grant (1967): Robert M. Grant, *Studies in the Early Christian Literature and Theology*, Philadelphia, PA.
- Hasler (1992a): Victor Hasler, „εἰρηνεύω“, *EWNT* 1, Sp. 957.
- Hasler (1992b): Victor Hasler, „εἰρήνη“, *EWNT* 1, Sp. 957–964.

- Holmes (2007): Michael Holmes, „Polycarp of Smyrna, Epistle to the Philippians“, Paul Foster (Hg.), *The Writings of the Apostolic Fathers*, London, 108–125.
- Hübner (1997): Reinhard Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 44–72.
- Isacson (2004): Mikael Isacson, *To Each Their Own Letter. Structure, Themes, and Rhetorical Strategies in the Letters of Ignatius of Antioch*. CB.NT 42, Stockholm.
- Joly (1979): Robert Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*. Université libre de Bruxelles. Faculté de philosophie et lettres 69, Brüssel.
- Klauck (2006): Hans-Josef Klauck, *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis*, Waco, TX (with the collaboration of Daniel P. Bailey).
- Koskenniemi (1956): Heikki Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* AASF B 102,2, Helsinki.
- Lausberg (2008): Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart (4. Aufl.).
- Lechner (1999): Thomas Lechner, *Ignatius Adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. SVigChr 47, Leiden.
- Lindemann (1997): Andreas Lindemann, „Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien‘“, *ZAC* 1, 185–194.
- Lindemann (1999): Andreas Lindemann, „Paulus in den Schriften der Apostolischen Väter“, ders., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*, Tübingen, 252–279.
- Lindemann u. Paulsen (1992): Andreas Lindemann u. Henning Paulsen (Hgg.), *Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, auf der Grundlage der Ausg. von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer u. Molly Whittaker. Mit Übers. von M. Dibelius u. D.-A. Koch neu übers. und hg. von Andreas Lindemann u. Henning Paulsen, Tübingen.
- Löhr (2009): Hermut Löhr, „Die Briefe des Ignatius von Antiochien“, Wilhelm Pratscher (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 104–129.
- Löhr (2002): Winrich Löhr, „Brief“, *LACL* 3 131f.
- Lüdemann (1992): Gerd Lüdemann, „ἡ ψιστος“, *EWNT* 3, Sp. 979f.
- Naldini (1998): Mario Naldini, *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II–IV*. BPatr, Florenz (nuova edizione ampliata e aggiornata).
- Oakes (2005): Peter Oakes, „Leadership and Suffering in the Letters of Polycarp and Paul to the Philippians“, Andrew Gregory u. Christopher Tuckett (Hgg.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, 353–373.
- Oxford Society of Historical Theology (1905): *The New Testament in the Apostolic Fathers*, by A Committee of the Oxford Society of Historical Theology, Oxford.
- Pilhofer (1995): Peter Pilhofer, *Philippi, Bd. 1: Die erste christliche Gemeinde Europas*. WUNT 87, Tübingen.
- Prostmeier (2001): Ferdinand R. Prostmeier, „Der ‚Nachkomme Davids‘. Deutungen und Bedeutungen für die Christologie“, Johannes Frühwald-König u. a. (Hgg.), *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte*, Regensburg (FS Georg Schmuttermayr).
- Prostmeier (2002): Ferdinand R. Prostmeier, „Ignatius von Antiochien“, *LACL* 3 346–348.
- Rathke (1967): Heinrich Rathke, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*. TU 99, Berlin.
- Reis (2005): David M. Reis, „Following in Paul's Footsteps. Mimēsis and Power in Ignatius of Antioch“, Andrew Gregory u. Christopher Tuckett (Hgg.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, 287–305.
- Rius-Camps (1979): Josep Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr. A Critical Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus*. OCA 213, Rom.

- Roiron (1913): Xavier Roiron, „Les plus anciens prologues épistolaire chrétiens: II. Les prologues Ignatiens“, *RSR* 4, 382–396.
- Roller (1933): Otto Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe*. BWANT 58, Stuttgart.
- Roloff (1992): Jürgen Roloff, „ἐκκλησία“, *EWNT* 1, Sp. 998–1011.
- Schmithals (2009): Walter Schmithals, „Zu Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 13, 181–203.
- Schnackenburg (1991): Rudolf Schnackenburg, „Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes“, *BZ* 35, 41–64.
- Schnider u. Stenger (1987): Franz Schnider u. Werner Stenger, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*. NTTS 11, Leiden.
- Schoedel (1985): William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Hermeneia, Philadelphia, PA.
- Schoedel (1992): William R. Schoedel, „Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch“, *ANRW* II. 27.1, 272–358.
- Sieben (1978): Hermann Josef Sieben, „Die Ignatianen als Briefe. Einige formkritische Bemerkungen“, *VigChr* 32, 1–18.
- Speyer (1965/66): Wolfgang Speyer, „Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum“, *JbAC* 8/9, 88–125.
- Speyer (1971): Wolfgang Speyer, *Die literarische Fälschung im Heidentum und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*. HAW I/2, München.
- Staudinger (1992): F. Staudinger, „δεσμός κτλ.“, *EWNT* 1, Sp. 692–696.
- Stegemann u. Stegemann (1997): Ekkehard W. Stegemann u. Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt*, Stuttgart u. a. (2. Aufl.).
- Stowers (1986): Stanley K. Stowers, *Letter-writing in Greco-Roman Antiquity*. LEC 5, Philadelphia, PA.
- Sykutris (1931): Johannes Sykutris, „Epistolographie“, *RECA* Suppl. 5, 185–220.
- Thiessen (1995): Werner Thiessen, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*. TANZ 12, Tübingen 1995.
- Trebilco (2004): Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*. WUNT 166, Tübingen.
- Vielhauer (1978): Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin u. New York (2. Aufl.).
- Wengst (1972): Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*. SNT 7, Gütersloh.
- Zahn (1873): Theodor Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha.

Karen Piepenbrink

Zur Perzeption des kirchlichen Amtes durch einen ‚Märtyrerbischof‘

Die Perspektive des Ignatios und ihre historische Kontextualisierung

Abstract: The present contribution demonstrates that Ignatios' perception of the ecclesiastical ministry is primarily characterized by his perspective as a prospective martyr as well as his concrete experience of conflict and thus is genuinely situational. It also shows that the conception he operates with neither represents a definable state in the development of the office, nor can adequately be described as a typical example of the understanding of the ecclesiastical ministry in the Greek East.

1 Einleitung

Den Aussagen der Ignatianen zur Struktur christlicher Gemeinden, namentlich zur Ausdifferenzierung von Amtsrängen, gilt seit langem das besondere Interesse kirchengeschichtlicher Forschung theologischer wie historischer Provenienz. Dies resultiert zum einen aus der generellen Bedeutung der Frage nach der Genese des Amtes für die Geschichte der frühen Kirche,¹ zum anderen aus speziellen Problemen, die sich im Zusammenhang mit jenen Episteln auftun. Letzteres meint allem voran die Unsicherheiten im Hinblick auf ihre Authentizität wie auch ihre Datierung.² Ein Großteil der Forscher tendiert inzwischen dazu, die sieben Briefe der sog. mittleren Rezension als authentisch zu betrachten.³ Ausnehmend kontrovers wird hingegen bis heute über die zeitliche Verortung der Texte diskutiert, die mit der Debatte über die Echtheit wie auch die Verfasserschaft eng verknüpft ist. Grundsätz-

1 Dazu aus historischer Perspektive beispielsweise Martin (1972), aus theologischer Sicht Wagner (2011). Als Textgrundlage für die Briefe des Ignatios wird im Folgenden die zweisprachige Ausgabe von A. Lindemann/H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992 verwendet.

2 Einen Überblick über die hierzu vertretenen Positionen gibt Löhr (2009) 107–109.

3 Nichtsdestotrotz ist diesbezüglich noch kein Konsens erzielt; gegen diese These positioniert sich insbesondere Hübner (1997).

lich lässt sich hier unterscheiden zwischen Vorschlägen, welche eine Frühdatierung anvisieren – teils konkret die Ära Trajans analog den Angaben bei Eusebius,⁴ zumindest aber die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts annehmen –, und solchen, die eine Spätdatierung favorisieren, die auf die zweite Jahrhunderthälfte zielt.⁵ Neben philologischen und theologischen Kriterien sind dabei genuin historische relevant: Zentral ist bei beiden Positionen die Auseinandersetzung mit der Frage, inwieweit sich das Bild der Gemeinden, das in den Ignatianen entworfen wird, historisch verifizieren lässt. Dabei geht es namentlich um den Hinweis auf die Ämtertrias, d. h. die Differenzierung zwischen Episkopen, Presbytern und Diakonen, die in jenen Episteln erstmals belegt ist,⁶ und deren Bewertung. Die Verfechter einer Spätdatierung argumentieren in Anbetracht dessen gewöhnlich, dass in den Briefen mit einem ‚monarchischen Episkopat‘ operiert werde, der sich in den kleinasiatischen Gemeinden, die in den Schreiben adressiert und thematisiert werden, tatsächlich erst gegen Ende des Jahrhunderts etabliert habe.⁷ Die Anhänger einer Frühdatierung – die im Übrigen mehrheitlich zugleich von der Autorschaft des Ignatios ausgehen, welche bei der Gegenseite in höherem Grade umstritten ist – reagieren auf diesen Einwand unterschiedlich: Einige Forscher merken an, dass der Verfasser keinesfalls mit einem ‚monarchischen Episkopat‘ arbeite, sondern eher mit einem ‚Monepiskopat‘, der noch kein ausgeprägtes hierarchisches Gefälle zwischen Bischof und Presbytern impliziere und dessen Anfänge durchaus in der fraglichen Zeit anzusetzen seien, gerade in den angesprochenen Gemeinden.⁸ Andere Autoren distanzieren sich grundsätzlich: Sie warnen davor, die Aussagen des Bischofs tendenziell positivistisch als ‚Abbild‘ der Wirklichkeit zu lesen bzw. sie auf dieser Basis als ‚anachronistisch‘ zu diskreditieren,⁹ und plädieren stattdessen dafür, sie als konzeptionelle Überlegungen zu begreifen, die zwar bei realen Problemen der Zeit ansetzen, jedoch erst in der Folgezeit operativ umgesetzt werden.¹⁰

⁴ Vgl. Eus., *hist. eccl.* 3,22; 3,36,2; zur Kritik der eusebianischen Datierung u. a. Barnes (2008) 126–128.

⁵ Zur grundsätzlichen Differenzierung zwischen Früh- und Spätdatierung Lindemann (1997) 186. Die jüngste Übersicht über die verschiedenen Vorschläge präsentiert Kritzinger (2016) 31 mit Anm. 50, die jedoch hinsichtlich der Vertreter der Frühdatierung zu ergänzen wäre um die Arbeiten von Brent (1991; 1992a; 1992b; 1999; 2005; 2006; 2007) und Maier (1991).

⁶ Zu den entsprechenden Formulierungen in den einzelnen Briefen Lemaire (1971) 166–174.

⁷ So u. a. Joly (1979) 75–85; ders. (1980) 31; Hübner (1997); Lechner (1999).

⁸ In dem Sinne besonders Schöllgen (1986) 150f.; ders. (1998b) 24; ähnlich Padberg (1972) 53f.; Brent (1991) 130–134. Diese Einschätzung gründet sich speziell auf den Umstand, dass Ignatios keine Subordination der Presbyter unter die Bischöfe fordert und die Gemeinden zur Unterordnung sowohl unter den Bischof wie die Presbyter ermahnt; siehe etwa IgnEph 2,2; 20,2; IgnMagn 7,1; 13,1; IgnTrall 2,2; 3,1; 7,2; 13,2; IgnPhld *inscr.*; IgnSm 8,1.

⁹ So namentlich Dehandschutter (2007) 147.

¹⁰ In diesem Sinne Brent (1992b) 29; ders. (2005) 348; Marksches (2004) 303f.; Dehandschutter (2007) 147.

Die Fokussierung auf die Datierungsfrage hat in der Wissenschaft zu zahlreichen Bemühungen Anlass gegeben, die Ausführungen der Ignatianen zu den Gemeindeämtern mit einem bestimmten ‚Entwicklungsstadium‘ in der Geschichte des Amtes zu identifizieren, was bislang nicht zu vollständig befriedigenden Resultaten geführt hat. Das ist einmal bedingt durch generelle Schwierigkeiten, eine ‚Normalentwicklung‘ – jenseits von Gemeinplätzen wie einer zunehmenden ‚Ausdifferenzierung‘ und ‚Institutionalisierung‘ von Funktionen im Verlauf des 2. Jahrhunderts – auch nur idealtypisch zu beschreiben, daneben aber auch durch Spezifika, die in der Biographie unseres Autors begründet liegen, aber allzu leicht ins Hintertreffen geraten, wenn man seine Aussagen aus der Retrospektive und unter Anwendung späterer institutioneller Kategorien betrachtet.¹¹

In der Literatur wurde bereits bemerkt, dass Ignatios – nennen wir ihn im Folgenden so und gehen damit davon aus, dass der ‚Martyrerbischof‘ als Verfasser der Episteln anzusehen ist – keine kategorischen Lehrschriften mit dauerhaftem Geltungsanspruch intendiert, sondern ‚echte‘ Briefe mit hochgradig situativem Gehalt kreiert.¹² Prägend für die Situation ist zum einen seine Konfrontation mit realen innergemeindlichen Konflikten, zum anderen die Tatsache, dass er sämtliche Schreiben im Status des angehenden Märtyrers verfasst. Von diesen Beobachtungen ausgehend, möchte ich im Folgenden den Versuch unternehmen, seine Perzeption des Amtes zu skizzieren und konzeptuell zu beschreiben. Dies scheint mir angezeigt, um auf der Grundlage seiner Schriften eine historische Rekonstruktion der Ämterorganisation in kleinasiatischen Gemeinden seiner Zeit wie auch eines möglichen Diskurses über das Amt in Angriff nehmen zu können. Aufschlussreich ist dazu m. E. nicht allein die Beschäftigung mit der Problematik, inwieweit aus der Erwähnung von Bischöfen, Presbytern etc. auf die Existenz formalisierter Ämter zu schließen ist, die bislang die Forschungsdebatte dominiert hat. Von ebenso großer Bedeutung ist die Auseinandersetzung mit dem umgekehrten Phänomen, d. h. der Frage, in welchem Grade es zulässig ist, im Sinne eines *argumentum ex silentio* aus der Nichterwähnung von Einrichtungen und Regelungen deren Nichtexistenz herzuleiten.¹³ Um sämtliche Bemerkungen des Ignatios angemessen interpretieren zu können, ist zunächst zu prüfen, inwiefern sie durch eine spezifische Perspektive gekennzeichnet sind. Zu dem Zweck wollen wir eruieren, welches Selbstverständnis er entwickelt und in welchem Maße dieses seine Perzeption der Verhältnisse in den Gemeinden bestimmt. Auf der Basis soll abschließend die Frage nach der historischen Kontextualisierung neuerlich diskutiert werden.

¹¹ Dazu Dassmann (1994f) 40; Ökumenischer Arbeitskreis (2008) 212; grundsätzlich zu der Problematik Padberg (1962) 202.

¹² Ähnlich Neumann (1963) 259; Mees (1981) 53.

¹³ Diese Frage stellt sich insbesondere bei Überlegungen zugunsten einer Frühdatierung.

2 Zu Selbstverständnis und Selbstinszenierung des Ignatios

Bei den zahlreichen Aussagen des Ignatios zu den kirchlichen Rängen, nachgerade dem Rang des Bischofs, ist zunächst einmal zu unterscheiden zwischen Selbstausagen und Bemerkungen, die sich auf andere Personen beziehen. Unser Autor bezeichnet sich selbst lediglich an einer Stelle als ἐπίσκοπος, und zwar als ἐπίσκοπος Συρίας;¹⁴ das ist offenkundig kein *terminus technicus* – eine Metropolitanstruktur mit speziellen Kompetenzen des Antiochener Bischofs können wir für die Zeit sicher ausschließen.¹⁵ Auch Ignatios selbst gibt keine Informationen über sein Verhältnis zu den umliegenden syrischen Gemeinden bzw. deren Vorstehern.¹⁶ Allerdings ist an der Stelle vor weitreichenden Schlüssen Vorsicht geboten, da er sich generell nur zurückhaltend über sein vormaliges Wirken an seinem Bischofssitz äußert und sich im Wesentlichen auf die Zeit seiner Verbringung nach Rom konzentriert.¹⁷ Hervorzuheben ist jedoch, dass er den Umstand, dass in Antiochia nach seinem Weggang kein Nachfolger installiert wurde, nicht problematisiert, obwohl er am dortigen Geschehen offenkundig noch Anteil nimmt.¹⁸ Mit Blick auf jene Phase nach seiner Abreise, die durch massive Konflikte gekennzeichnet scheint, bemerkt er, dass Christus persönlich als ἐπίσκοπος fungiert und damit gewissermaßen direkt interveniert habe.¹⁹ Dies korreliert mit seiner generellen Vorstellung, dass das Bischofsamt ein ‚Abbild‘ der Stellung Christi darstelle, so dass Christus im Umkehrschluss auch unmittelbar auf eine Gemeinde einwirken kann, deutet aber zugleich darauf hin, dass sein Interesse an formalen Aspekten der Amtsorganisation und deren praktischer Relevanz begrenzt ist.

Wie in der Forschung bereits angemerkt wurde, inszeniert Ignatios sich in seiner Korrespondenz mit den kleinasiatischen sowie der römischen Gemeinde nicht als Bischof, sondern als (angehender) Märtyrer.²⁰ Als ‚Märtyrerbischof‘ im eigentli-

¹⁴ IgnRom 2,2.

¹⁵ Denkbar ist allerdings, dass zur fraglichen Zeit in Syria einzig in der Gemeinde von Antiochia ein ἐπίσκοπος existierte – so Hanson (1978) 535. Freilich kann daraus nicht auf Funktionen dieser Person außerhalb der eigenen Stadt geschlossen werden.

¹⁶ Zudem finden sich keine Überlegungen zu einer möglichen Suprematie des antiochenischen ἐπίσκοπος, die sich auf seine apostolische Abkunft gründet; anders Colson (1964) 177.

¹⁷ Zur Problematik der Rekonstruktion seiner Biographie Brent (2007) 14–43.

¹⁸ So bittet er die kleinasiatischen Bischöfe, mit denen er in Kontakt steht, für die syrische Gemeinde zu beten, und schreibt die schlussendliche Wiederherstellung des Friedens unter den Antiochenen maßgeblich den Fürbitten der von ihm adressierten Gemeinden zu; vgl. IgnPhld 10,1; IgnSm 11,2.

¹⁹ IgnRom 9,1; zu möglichen grundlegenden Konflikten zwischen Ignatios und seiner Heimatgemeinde Chadwick (2001) 69; Wagner (2011) 248.

²⁰ So u. a. Bommes (1976) 185; Brent (2007) 44–70 mit Blick auf Parallelen bei Inszenierungen im paganen Bereich.

chen Sinne präsentiert er sich gleichwohl nicht. Dies ist – unabhängig von der Frage, inwieweit er den Typus des Märtyrers überhaupt mit dem des Bischofs assoziiert – konsequent, da er für sich selbst keine Verbindung zwischen den beiden Rollen herstellt. Ob sein Status als *ἐπίσκοπος* möglicherweise in ursächlichem Zusammenhang mit seinem Martyrium steht, reflektiert er ebenfalls nicht.²¹ Da er im Rahmen seiner brieflichen Kommunikation wie auch im persönlichen Umgang mit Vertretern christlicher Gemeinden, die sich in den Briefen niederschlägt, grundsätzlich außerhalb seines eigenen Bistums agiert, kann er sich auch ganz praktisch nicht auf episkopale Kompetenzen stützen.²² Dass er nahezu vollständig darauf verzichtet, seine Bischofsstellung ins Feld zu führen, ist nichtsdestotrotz auffällig. Stattdessen operiert er – dahingehend besteht unter Theologen und Historikern mittlerweile Konsens – mit charismatischer Autorität.²³ Sie resultiert aus einem besonderen Nahverhältnis zu Gott resp. Christus, welches er auf göttliche Gnade zurückführt.²⁴ Dies steht im Zusammenhang mit seinem Martyrium, das er ebenso als Geschenk Gottes interpretiert.²⁵ Sein Handeln ist insgesamt von der Erwartung bestimmt, im Zuge der Vollendung des Martyriums zur ‚Teilhabe an Gott‘ zu gelangen.²⁶ Auch dies ist seinem Verständnis nach nur gemäß göttlichem Willen möglich, nicht etwa durch eigene Verdienste zu erzwingen.²⁷ Entsprechend akzentuiert er seine Demut gegenüber Gott,²⁸ antizipiert aber, dass dieser ihn im Gegenzug außerordentlich stärken und erheben werde.²⁹ Prinzipiell deutet er das Martyrium als eine Form der *imitatio Christi*, die vorrangig durch das Moment der Passion gekennzeichnet ist,³⁰ daneben

21 Über die Gründe für seine Verfolgung macht er keine Angaben; zu dem Gegenstand Brent (2007) 10; Wagner (2011) 248.

22 Zu dem Umstand, dass er in den Briefen nicht mit seiner episkopalen Autorität operiert, Maier (1990) 235.

23 Hierzu ausführlich Maier (1991) 158–163 mit zahlreichen Literaturhinweisen.

24 Siehe etwa IgnRom 1,1f.; 2,1f.; 5,3; 6,1f.; 8,3; IgnSm 11,1. Auch die Selbstcharakterisierung als *θεόφορος*, deren Ignatios sich in den Prologen seiner Briefe durchgängig bedient (so IgnEph *inscr.*; IgnMagn *inscr.*; IgnTrall *inscr.*; IgnRom *inscr.*; IgnPhld *inscr.*; IgnSm *inscr.*; IgnPol *inscr.*), ist aller Wahrscheinlichkeit nach in diesem Sinne zu verstehen; dazu Bauer u. Paulsen (1985) 22f.; Schoedel (1990) 78.

25 Stoops (1987) 175f. ist m. E. in der Einschätzung beizupflichten, dass es sich hier nicht um eine neuartige Form von Autorität handelt, die allein und direkt aus dem Martyrium resultiert. Der Märtyrersstatus ist nach Auffassung des Ignatios eher ein Indiz für eine besondere Begünstigung durch Gott.

26 Zur Vorstellung der ‚Teilhabe an Gott‘ mit Blick auf die eigne Person IgnMagn 14; IgnRom 6,3.

27 In dem Sinne z. B. IgnRom 1,1f.; 5,1; IgnSm 11,1; zu diesem Komplex und seinem theologischen Hintergrund Brox (1961) 205–207; Bommes (1976) 149–152; Meinhold (1979) 10–18; Schoedel (1990) 72–74.

28 Siehe etwa IgnEph 3,1; 21,2; IgnMagn 11f.; IgnTrall 3,3; 13,1–3; IgnRom 4,3; 9,2.

29 Zum Zusammenhang von Demut und Stärke bereits bei Paulus Maier (1991) 168–170; Reis (2005) 293–300; diesbezüglich speziell zu Ignatios Bommes (1976) 199–213.

30 Wiederholt inszeniert er sich als ‚Gebundener‘, ‚Gefesselter‘ oder ‚Kettenträger‘, z. B. IgnEph 1,2; 3,1; IgnMagn 1,2; 12; IgnTrall 3,3; 10; 12,2; IgnSm 4,2; 11,1.

aber auch im Sinne der *militia Christi* entschiedenes aktives Handeln impliziert, wobei er insbesondere den Kampf gegen die Heterodoxie im Visier hat.³¹

Im Hinblick auf die Amtsthematik ist in dem Kontext besonders eine Stelle aus dem Brief an die Gemeinde von Philadelphia aufschlussreich, der Ignatios auf seiner Reise einen Besuch abgestattet haben will.³² Er führt aus, dass er, als er in deren Mitte gestanden und sie laut aufgefordert habe, sich an ihren Bischof, die Presbyter und Diakone zu halten,³³ tatsächlich mit der Stimme Gottes gesprochen habe.³⁴ Dies begreift er nicht nur im instrumentalten Sinne, sondern versteht sich als prophetisch-pneumatisch begabt.³⁵ Jene Fähigkeit verknüpft er abermals mit seiner Nahbeziehung zu Gott, die sich in seinem Status als prospektiver Märtyrer bereits manifestiert und die er durch Vollendung des Martyriums zu perpetuieren sucht.³⁶ Seine Stellung als ἐπίσκοπος bemüht er an der Stelle hingegen nicht.³⁷

Ungeachtet der starken Ausrichtung auf die eigene Person, namentlich in Gestalt seiner Sorge, das anvisierte Ziel schließlich doch noch zu verfehlen,³⁸ verknüpft er seinen persönlichen Weg in hohem Grade mit der Gemeinschaft der Christen.³⁹ Auch hier ist die ostentative Demonstration von Schwäche, vereint mit Stärke zu beobachten: Zum einen betont Ignatios, der Fürbitten seitens der Gemeinden existentiell zu bedürfen,⁴⁰ zeichnet sich als einen ‚Gefesselten‘, der im Begriff sei, ein ‚Sühnopfer‘ (περίψημα) zu erbringen,⁴¹ bemerkt gar, sich in einer weitaus prekären Lage zu befinden als die Gemeindemitglieder selbst;⁴² zum anderen inszeniert er sich als angehender Vermittler des Heils, indem er den angestrebten erfolgreichen

31 Zu dem Komplex IgnEph 7,1; IgnRom 5,1; IgnPol 2,3; 3,1.

32 Die historischen Details sind diesbezüglich unklar; zu der Problematik mit Hinweis auf Spezialforschungen zu dem Gegenstand Löhr (2009) 109–111.

33 Zuverlässige Hinweise auf den Kontext haben wir nicht. Schoedel (1990) 323f. nimmt eine heftige Auseinandersetzung in der Gemeinde von Philadelphia an, in der Ignatios sich erregt und lautstark zu Wort gemeldet hat.

34 IgnPhld 7,1; zu dem Gedanken Padberg (1972) 52; Hahn u. Klein (2011) 153.

35 So auch Brent (2007) 39.

36 Siehe beispielsweise IgnTrall 12,3; IgnRom 3,2; 4,2; IgnPhld 5,1.

37 Ähnlich Schoedel (1990) 59; Schöllgen (1999) 100; anders Hahn u. Klein (2011) 154, die Ignatios als „prophetischen Bischof“ verstehen, der zwar nicht mehr als freier Charismatiker, jedoch als entsprechend begabter Amtsträger agiert.

38 Zum theologischen Hintergrund Schoedel (1990) 70–72. Erst nach dessen Vollendung betrachtet er sich in vollem Sinne als μαθητής Christi, siehe IgnEph 1,2; 3,1; IgnTrall 5,2; IgnRom 4,2; 5,3; zu der Vorstellung Brox (1961) 207–209; Swartley (1973) 99f.; Dehandschutter (2012) 198.

39 Zum Gemeinschaftsbezug in dem Zusammenhang von Campenhausen (1936) 71–73; Meinhold (1979) 15f.

40 So u. a. IgnEph 11,2; IgnMagn 14; IgnTrall 12,3; IgnRom 3,2; IgnPhld 5,1.

41 IgnEph 8,1; 18,1.

42 So etwa IgnEph 12,1; vgl. IgnMagn 12.

Abschluss des Martyriums mit soteriologischer Gewissheit assoziiert.⁴³ Letzteres bezieht er nicht nur auf seine eigene Person, sondern auf sämtliche Christen, die ihn in seinem Bemühen unterstützen.⁴⁴ Charakteristisch ist in dem Zusammenhang die Vorstellung, dass er als ‚Lösegeld‘ (ἀντίλυτρον) für jene fungiere.⁴⁵ Dabei beschränkt er sich nicht auf die Angehörigen einzelner Gemeinden, sondern nimmt die gesamte Ekklesie in den Blick, die sich insofern als einheitliche Größe konkretisiert, als sie sein gottgefälliges Martyrium geschlossen preist und dadurch Orthodoxie dokumentiert.⁴⁶ Wir haben es hier zwar mit einer soteriologisch orientierten und insofern raumzeitlich unbegrenzten, aber doch situativen, auf ein konkretes Ereignis bezogenen Betrachtung zu tun, bei der formale Aspekte nicht von Belang sind. Schließlich demonstriert Ignatios eine ausgeprägt eschatologische Erwartung.⁴⁷ Auch diese ist mit einem möglichen Interesse an langfristig existenten Strukturen oder gar dem Bestreben, solche persönlich zu implementieren, nicht kompatibel.⁴⁸

3 Die Perzeption der Episkopen und der Ämtertrias durch Ignatios

Die Struktur der Gemeinden einschließlich der Rolle der Amtsträger leitet Ignatios unmittelbar aus dem göttlichen Willen her.⁴⁹ Die Gemeinde greift er dabei primär im Rahmen der Feier der Eucharistie und definiert demzufolge auch die Stellung der Episkopen, Presbyter und Diakone bevorzugt in diesem Kontext.⁵⁰ Er zeigt sich überzeugt, dass die Ämtertrias die ursprüngliche Abendmahlsgesellschaft widerspiegele,

⁴³ In diesem Sinne IgnEph 18,1; 21,1; IgnTrall 9f.; IgnSm 4,2; 5,3. Auch wenn er das Martyrium mit der Orthodoxie in Verbindung bringt, geht es offenkundig über einen ‚antidoketischen Beweis‘ hinaus; vgl. Brox (1961) 211–215; Butterweck (1995) 29.

⁴⁴ Entsprechend geht er davon aus, dass diejenigen Gemeinden, die Personen entsandt haben, um ihm auf dem Weg zum Martyrium einen Besuch abzustatten, an seinem Streben nach *imitatio Christi* teilhaben; siehe im Hinblick auf die Gemeinde von Ephesos IgnEph 1,2. Zum Gedanken der ‚Teilhabe an Gott‘ in Bezug auf die Gemeinden IgnEph 4,2; 8,1.

⁴⁵ Siehe zu dem Motiv IgnEph 21,1; IgnSm 10,2; vgl. IgnPol 2,3; 6,1. Welche Vorstellungen er hiermit verbindet, ist bis heute umstritten; zu der Problematik Perler (1949) 48–52; Dassmann (1973) 171; Baumeister (1980) 286; Bowersock (1995) 80f. Der Terminus ist ansonsten auch im vierten Makka-bäerbuch belegt; hierzu Bremmer (2008) 211.

⁴⁶ IgnEph 1,2; zu seinen ekklesiologischen Vorstellungen in dem Zusammenhang Padberg (1962) 216; Perler (1964) 44; Paulsen (1978) 145–157; Staats (1986) 131.

⁴⁷ Siehe bes. IgnEph 11,1; vgl. IgnSm 9,1; generell zu jener Haltung bei Ignatios und ihrer Kontextualisierung Bauer u. Paulsen (²1985) 37.

⁴⁸ Anders Colson (1964) 177; Burke (1970) 517.

⁴⁹ So speziell im Hinblick auf den Bischof IgnEph 3,2.

⁵⁰ Zur Vorstellung, dass die Gemeinde als Gemeinschaft gerade in der Eucharistie greifbar werde, mit Blick auf Ignatios Padberg (1963) 338–340; Dassmann (1994d) 89; Merkt (2004) 294f.

wobei er den Bischof als ‚Abbild‘ (τύπος) Christi versteht und die Presbyter mit den Aposteln assoziiert.⁵¹ Den Diakonen weist er in dem Bild eine dienende Funktion zu.⁵² Zu den genauen Tätigkeiten des Episkopen in dem Rahmen äußert er sich nicht;⁵³ entscheidend ist für ihn, dass jener als Repräsentant des himmlischen, unsichtbaren Bischofs wirkt.⁵⁴ Dies expliziert er nicht allein mit Bezug auf die Eucharistie, sondern auch in Hinsicht auf die Taufe;⁵⁵ markant aber ist die Ausrichtung auf die Stiftung der Sakramente. Jener Komplex von Vorstellungen ist in Studien eingehend thematisiert worden: Im Wesentlichen unstrittig ist, dass wir es mit einer metaphysisch begründeten Konzeption kirchlicher Ämter zu tun haben,⁵⁶ die sich in ihrer Struktur nachgerade von historisch legitimierten Amtsentwürfen unterscheidet. Insbesondere die Abweichung vom Modell der apostolischen Sukzession wurde vielfach betont.⁵⁷ Kontrovers diskutiert wird hingegen ihr Verhältnis zur Gnosis wie auch die Frage, in welchem Grade sie mystische Implikationen aufweist.⁵⁸

Was die kleinasiatischen Gemeinden betrifft, mit denen er korrespondiert, so geht Ignatios davon aus, dass die Ämtertrias dort bereits existiert.⁵⁹ Insofern stellt er keine Überlegungen an, wie eine solche zu implementieren sei, sondern konzentriert sich darauf, wie ihre Akzeptanz erhöht und damit ihre praktische Wirksamkeit gesteigert werden könne.⁶⁰ Zu dem Zweck betont er wiederholt, dass die gesamte Gemeinde sich dem Bischof unterzuordnen habe und nichts ohne diesen unternehmen dürfe, wobei er abermals konkret die Eucharistie und die Taufe im Visier hat.⁶¹ Er formuliert dies in Anbetracht von Spaltungstendenzen, die er – wenn auch in unterschiedlicher Intensität – in sämtlichen der betrachteten Gemeinden des grie-

51 Siehe bes. IgnTrall 3,1; vgl. IgnMagn 6,1; zu seinen diesbezüglichen Überlegungen und ihrer möglichen historischen Verortung Brent (1992a) 69–71; Riggi (1992) 50–53; Frey (2004) 104–106; Brent (2006) 38–40; ders. (2007) 71–94; Foster (2015) 109.

52 Zu deren Rolle mit Belegen Theobald (2012) 178–185.

53 Zu seinem geringen Interesse an dem Gegenstand in diesem Zusammenhang Lindemann (2015) 19.

54 So bes. IgnEph 5,1; IgnMagn 3,2; vgl. IgnTrall 3,1; zu der Vorstellung Dassmann (1994c) 54–56. 59; Schneider (2006) 32f.; Wagner (2011) 262.

55 Siehe etwa IgnSm 8,2.

56 So u. a. Sauser (1970) 325–331; Martin (1972) 90f.; Baumeister (1978) 142; Paulsen (1978) 145–157; Brent (1987) 348; ders. (1992b) bes. 24. 29; Dassmann (1994e) 5.

57 Siehe etwa Colson (1964) 177; Baumeister (1978) 139f.; Marksches (2004) 303f.; Brent (2007) 122–129.

58 Zu Letzterem affirmierend von Campenhausen (1963) 106. 114; Padberg (1963) 338–342; ders. (1972) 54; Brent (1987) 353; ders. (1992a) 87; Wagner (2011) 256–259.

59 Dazu mit Quellenbelegen Vogt (1978) 18f., der aus diesem Umstand allerdings folgert, dass die Ämter zugleich bereits etabliert seien; ähnlich noch Saxer (2003) 326f.; diesbezüglich skeptischer Wagner (2011) 250–252.

60 Ähnlich Lindemann (2015) 19.

61 Siehe etwa IgnEph 2,2; 4,1; IgnTrall 13,2.

chischen Kulturraumes konstatiert.⁶² Sie manifestieren sich seiner Beobachtung zufolge speziell darin, dass bestimmte Gruppierungen sich den gemeinsamen Abendmahlsfeiern verweigern und diese stattdessen separat begehen.⁶³ Demgegenüber postuliert er die ‚Einheit‘ der Gemeinden im rituellen Mahl,⁶⁴ welche er unter Rekurs auf das oben skizzierte Modell liturgisch-kultisch und zugleich metaphysisch-transzendental begründet.⁶⁵

Oft ist bemerkt worden, dass Ignatios teils die Subordination der Gemeinde allein unter den Bischof, teils unter Bischof und Presbyter gemeinsam postuliert, was zu erheblichen Irritationen bei der Klassifizierung und historischen Einordnung seines Ämterverständnisses geführt hat.⁶⁶ An der Stelle zeigt sich, dass sein Interesse nicht der Ausdifferenzierung von Amtsständen und der Zuschreibung spezifischer Befugnisse gilt, sondern der geordneten Kooperation der Amtsträger im Rahmen der Eucharistie. Wenn er dabei den Episkopen herausstreicht, so geschieht das nicht, um dessen Position in der Hierarchie zu explizieren, sondern wiederum um das Moment der Einheit zu akzentuieren, die seiner Ansicht nach die geschlossene Ausrichtung der Amtsträger wie der übrigen Gemeinde auf die Zentralfigur des Bischofs zur Voraussetzung hat. Er schließt nicht aus, dass im Ausnahmefall auch andere Personen die Eucharistie spenden können, jedoch müssen diese vom Bischof autorisiert sein.⁶⁷ Markant ist, dass er den Kreis der möglichen Stellvertreter nicht auf die Presbyter beschränkt.⁶⁸

62 Er lässt dabei offen, inwieweit derartige Konflikte bereits ausgebrochen sind. Den Gemeinden gegenüber konzidiert er gewöhnlich, dass sie tatsächlich seinen Ratschlägen entsprechend handeln, was jedoch epistolographischen Traditionen entsprechend auch im Sinne einer *captatio benevolentiae* verstanden werden kann; siehe etwa IgnEph 4,1; 6,2; 8,1; 9,1; IgnMagn 11; IgnTrall 8,1; IgnSm 4,1.

63 Siehe etwa IgnSm 7,1. Zu vermuten ist, dass es sich dabei um Versammlungen im Rahmen von ‚Hausgemeinden‘ handelt, wie sie auch in der syrischen Didaskalie noch bezeugt sind; dazu Maier (1991) 154; generell zur Bedeutung des Oikos-Modells mit Blick auf die Didaskalie Schöllgen (1998a) bes. 145f.

64 Diese Thematik inklusive der Absage an Spaltungen steht im Zentrum der Briefe; in dem Sinne u. a. Martin (1972) 90f.; Mees (1981) 58–63; Speigl (1987) 372–374; Schoedel (1990) 57f.

65 Darüber hinaus schlussfolgert er aus der Einheit des Fleisches Christi, dass es nur einen einzigen Kelch sowie lediglich einen Altar geben könne (IgnPhld 4; vgl. IgnMagn 7,1f.). Schließlich nimmt er an, dass die für die Wirksamkeit des Sakraments gebotene kultische Reinheit allein bei der gemeinschaftlichen Eucharistie im gemeinsamen ‚Altarraum‘ gegeben ist (IgnEph 5,2; IgnTrall 7,2). Überdies verweist Ignatios auf die Wirkmächtigkeit des gemeinsamen Gebetes in dem Zusammenhang (IgnEph 5,2). Die Wirksamkeit des Sakraments knüpft er schließlich an die Bedingung, dass es unter der Leitung des Bischofs gespendet wird (IgnSm 8,1); zu letztgenanntem Gedanken Lindemann (2015) 18.

66 Siehe dazu die oben in Anm. 7 und 8 angeführte Literatur.

67 IgnSm 8,1; zu der Vorstellung Lindemann (2015) 17f.

68 So m. E. zu Recht McCue (1976) 828.

Präzise Überlegungen zur bischöflichen Autorität, die über die Imagination des Episkopos als ‚Abbild‘ Christi hinausgehen, stellt Ignatios kaum an. Wenn er die von ihm adressierten christlichen Gemeinschaften auffordert, ihren Bischöfen und Presbytern Folge zu leisten, so praktiziert er dies vorrangig unter Rekurs auf sein eigenes Charisma.⁶⁹ Im Vordergrund steht sein Bestreben, die Gemeinden in einer konkreten Situation zur Geschlossenheit zu motivieren. Auf welche Weise eine dauerhafte Stärkung des Episkopats – auch ohne Impulse seitens einer externen Autorität – zu erlangen ist, ist für ihn keine prioritäre Frage. In Anbetracht von ‚Autoritätsproblemen‘ einzelner Bischöfe führt er an, dass jeder Träger dieses Amtes von Gott gesandt sei.⁷⁰ Auf die Weise sucht er zu kommunizieren, dass Widerstand oder auch nur mangelnder Respekt gegenüber dem Amtsinhaber ein unmittelbares Vergehen gegen Gott darstelle und daher direkt von Gott sanktioniert werde.⁷¹ Entsprechend nimmt es nicht wunder, dass Ignatios sich mit Strafkompetenzen des Bischofs selbst nicht beschäftigt. Gleiches gilt für das Sujet der Binde- und Lösegewalt.⁷²

Die Kritik an Episkopen, auf die er in den Gemeinden stößt, richtet sich – so seine Wahrnehmung – nicht gegen Zentralisierungs- und Formalisierungstendenzen, sondern jeweils gegen konkrete Personen, speziell solche, die nur wenig eloquent scheinen. Dabei gibt es anscheinend zwei Stoßrichtungen, zwischen denen Ignatios jedoch nicht strikt differenziert, da sie seiner Ansicht nach gleichermaßen für inadäquate Haltungen zu Gott stehen: Einige Gemeindemitglieder tun sich offenbar schwer mit Bischöfen, denen es an sozialen Distinktionsmerkmalen mangelt, darunter rhetorischer Befähigung, die für klassische Bildung steht, oder auch ein hinreichendes Alter.⁷³ Diese rechnet Ignatios jenen Menschen zu, die sich nur unzureichend von den ‚Mächten der Welt‘ distanzieren.⁷⁴ Intensiver aber befasst er sich mit einer anderen Gruppe, die sich über ‚schweigende‘ Bischöfe mit der Begründung mokiert, dass jene spirituelle Qualitäten vermissen lassen. Bei deren Wortführern

⁶⁹ Entsprechend verfährt er auch im Umgang mit Polykarp, den er als Bischof direkt adressiert; siehe bes. IgnPol 2,3; 6,1.

⁷⁰ Siehe etwa IgnEph 6,1; IgnPhld 1,1.

⁷¹ Über Heterodoxe sagt er entsprechend aus, dass sie sich selbst gerichtet hätten, vgl. IgnEph 5,3. Positiv gewendet formuliert er, dass all jene, die mit dem Bischof übereinstimmten, dem Willen Gottes entsprechend handelten; siehe etwa IgnEph 3,2; 4,1; in dem Sinne auch IgnEph 5,3; 6,1; IgnMagn 3,1f.; IgnTrall 2,1; 12,2; IgnSm 9,1; IgnPol 6,1.

⁷² Vgl. von Campenhausen (1963) 155.

⁷³ IgnMagn 3,1; zu dem Aspekt auch Bieder (1956) 34.

⁷⁴ Siehe etwa IgnMagn 5,1f.; gern spricht er in dem Zusammenhang auch von der Fokussierung auf die ‚Weltzeit‘ und die sie prägenden Regenten – im Unterschied zur Ausrichtung auf die Ewigkeit und auf Gott; siehe etwa IgnEph 17,1; 19,1; IgnMagn 1,3; IgnTrall 4,2; in dem Sinne mit Blick auf das eigene Martyrium IgnRom 6,1–7,1.

handelt es sich – so scheint es – um Männer, die für sich selbst pneumatische Begabung reklamieren und sich daher dem Bischof überlegen dünken.⁷⁵

Ignatios weist deren Ansinnen zurück, wobei er sich gleich mehrerer argumentatorischer Strategien bedient: Teils rekurriert er explizit auf ihre Debatten und bezieht dazu Stellung, teils distanziert er sich kategorisch. Betrachten wir zunächst die erste Variante: Wie wir anhand seiner Selbstaussagen gesehen haben, ästimierte unser Verfasser grundsätzlich die Fähigkeit zu spiritueller Rede und führt diese unmittelbar auf Gott zurück. In der aktuellen Kontroverse aber macht er ein fundamentales Problem darin aus, dass die Kritiker ihre Fähigkeiten missbrauchen, um häretische, konkret doketische Auffassungen zu propagieren, und sich damit gegen Gott positionieren.⁷⁶ Die attackierten Bischöfe sucht er zu stärken, indem er betont, dass ihr Schweigen keineswegs als Manko zu verstehen sei, sondern sie sich gerade dadurch, dass sie schwiegen, als würdige Repräsentanten Gottes erwiesen.⁷⁷ Über diese auf den ersten Blick paradoxe Aussage ist in der Literatur viel diskutiert worden, insbesondere über ein mögliches theologisches Fundament. Letzteres hat man allem voran im Motiv des ‚Schweigen Gottes‘ ausgemacht, wie es etwa in der christlichen Gnosis begegnet.⁷⁸ Evident ist, dass unser Autor die Auffassung vertritt, dass eine unberedete, aber rechthgläubige Person sich prinzipiell in höherem Maße in Übereinstimmung mit Gott befindet als eine beredete, aber heterodoxe.⁷⁹ Bei der zweiten Variante weist Ignatios die Debatten um persönliche Befähigungen des Episkopen generell zurück und rekurriert dazu auf seine schon in anderen Zusammenhängen formulierte Überlegung, dass jeder Bischof von Gott entsandt und daher vorbehaltlos und unhinterfragt zu akzeptieren sei.⁸⁰ Diese Vorstellung nähert sich der des ‚Amtscharismas‘ an, deren Anfänge wir in den beiden Timotheusbriefen

75 Teilweise scheinen auch Personen darunter zu sein, die sich noch dem Typus des ‚Wanderpredigers‘ zurechnen lassen und sich nur temporär in der Gemeinde aufhalten; zu den verschiedenen Gruppen von Kritikern Meinhold (1958) 473. 479; Wagner (2011) 255.

76 Dazu Staats (1986) 142 mit weiteren Literaturhinweisen. Über Zahl und theologische Orientierung der verschiedenen Gruppen von Opponenten in den einzelnen Gemeinden, mit denen Ignatios zu tun hat, ist in der Forschung viel diskutiert worden; dabei geht es besonders um das Verhältnis judaisierender und doketischer Gruppen sowie um mögliche gnostische Einflüsse, die nicht zuletzt für die Datierung der Briefe relevant sind; zu dem Komplex Corwin (1960) 52–87; Barnard (1963) 198–203; Bammel (1982) 75f.; Trevett (1983) 13–18; Bauer u. Paulsen (1985) 64f.; Maier (1991) 148–153; Lechner (1999) 306f.; Uebele (2001) 91f.; Jefford (2002) 269; Brent (2007) 34–37.

77 Siehe etwa IgnPhld 1,1; zu dem Gedanken Bieder (1956) 32–37; Meinhold (1958) 470; Vogt (1978) 17f.; Schoedel (1990) 111f.

78 Dazu v.a. Chadwick (1950) 169–172; ihm folgen u. a. Bieder (1956) 36; Staats (1986) 142–145; zu der Debatte auch Schoedel (1992) 328f.; Barnes (2008) 125f. Diesbezüglich zur Situation in den verschiedenen betrachteten Gemeinden Meinhold (1979) 19–36.

79 Vgl. IgnEph 15,1f.

80 Hierzu etwa IgnMagn 3,1.

greifen, die wohl nicht lange vor den Ignatianen entstanden sind.⁸¹ Ob bzw. in welchem Umfang unser Episkope mit jenen Texten vertraut war, ist umstritten.⁸² Ein entscheidender Unterschied zwischen jener ‚Amtsgnade‘ und den Überlegungen des Ignatios ist in jedem Fall darin zu sehen, dass Letzterer nicht mit einem Ordinationsverfahren operiert, bei dem das Charisma dem künftigen Amtsträger nach erfolgter Wahl in einem rituellen Akt im Kreis der Gemeinde übertragen wird.⁸³ Er fokussiert vielmehr das Moment der Berufung durch Gott.⁸⁴

Die Frage nach persönlichen Qualitätsmerkmalen eines Bischofs ist bei unserem Autor generell von untergeordneter Bedeutung. Verhaltenserwartungen an kirchliche Funktionsträger thematisiert er in geringerem Umfang als andere christliche Werke des 2. Jahrhunderts, in denen über das Amt gehandelt wird, darunter die Didachē oder der Erste Timotheusbrief, der einen ausgedehnten ‚Eignungskatalog‘ enthält, welcher in späteren Schriften zum Episkopat regelmäßig rezipiert wird.⁸⁵ Selbst im Brief an Polykarp, den Bischof von Smyrna, in dem Ignatios umfänglich Ratschläge an einen Episkopen formuliert, finden wir nur wenige Überlegungen dieser Art: Im Vordergrund rangieren dort Aussagen zum Streben nach Gottesnähe und Erlösung – mit Blick auf die Person des Bischofs wie die ihm anvertraute Gemeinde – sowie zur entschiedenen Distanzierung von Gemeindeangehörigen, die sich entsprechenden Bemühungen verweigern, indem sie heterodoxe Positionen vertreten oder weltliche Interessen verfolgen.⁸⁶ Genuin christliche Werte im Bereich der Ehepraxis oder im Umgang mit Sklaven sowie die rechte Haltung zur *caritas* thematisiert er primär als Gegenstand der Predigt und damit in Bezug auf die Instruktion der Gemeinde;⁸⁷ beim Bischof selbst setzt er sie im Wesentlichen voraus.⁸⁸ In den übrigen Briefen sind diese Sujets nicht von Relevanz. Das hat zum einen zu tun mit der Tatsache, dass jene Schreiben jeweils an die gesamte Gemeinde adressiert sind, nicht an den Episkopen oder die Presbyter. Hinzu kommt die starke Kon-

⁸¹ Siehe bes. 1Tim 4,14; 2Tim 1,6; dazu Hahn (1983) 51–54; Dassmann (1994f) 39f.; Söding (2004) 239–242; Grasmück (2008) 78f.

⁸² Dies hat insbesondere damit zu tun, dass Ignatios nur in geringem Umfang mit wörtlichen Zitaten arbeitet; dazu mit Hinweisen auf Spezialstudien Löhr (2009) 115.

⁸³ Anders Blasi (1995) 253f., der voraussetzt, dass das Verständnis für eine ‚Amtsgnade‘ grundsätzlich bereits mit der Etablierung des Amtes gegeben ist.

⁸⁴ So bes. IgnEph 6,1; zu dem Gedanken Perler (1964) 40. Dagegen zur Relevanz jener Fragen in anderen Texten des 2. und 3. Jahrhunderts zum Episkopat Dassmann (1994b) 195f.; ders. (1994e) 12f. Saxer (2003) 328 folgert aus diesem Schweigen, dass ein Ordinationsritus in den betreffenden Gemeinden tatsächlich noch nicht existiere.

⁸⁵ Siehe 1Tim 3; zu den dort formulierten Erwartungen und ihrer historischen Kontextualisierung Wagner (2011) 171–173; grundsätzlich auch Dassmann (1994a) 131; diesbezüglich zur Didachē mit Hinweisen auf die Spezialliteratur Kritzinger (2016) 27 mit Anm. 20.

⁸⁶ IgnPol 1,2; 2,1 – 3,1.

⁸⁷ Siehe IgnPol 5,1f. Zur Predigt vor der Gesamtgemeinde kommt das Einzelgespräch mit Gemeindegliedern hinzu, dem Ignatios große Bedeutung beimisst; dazu IgnPol 1,3.

⁸⁸ IgnPol 4,1 – 5,2.

zentration auf die Spende der Sakramente, wohingegen andere Bereiche bischöflichen Handelns nicht vergleichbar ausgeleuchtet werden. Dies resultiert, wie bereits betrachtet, aus der zentralen soteriologischen Bedeutung, die Ignatios dem Komplex attestiert, wie auch der Tatsache, dass sich innergemeindliche Konflikte seiner Perzeption zufolge vorrangig hier manifestieren.

Mit dieser Fokussierung geht einher, dass Ignatios – wiederum in Kontrast zu anderen Autoren – den Bischof gewöhnlich nicht als ‚Hirten‘ oder als ‚Lehrer‘ konzipiert. Das Bild des ‚Hirten‘ bemüht er lediglich an einer Stelle und zwar nicht um die Leitungs- und Fürsorgefunktion des Bischofs zu explizieren, sondern um herauszustellen, dass die Gemeinde ihm einer Herde Schafe gleich folge.⁸⁹ Der Akzent liegt dabei auf der bereitwilligen Kooperation der Gemeinde, nicht auf der Aktivität des Bischofs. Indem die Gemeinde nach Einheit strebt, gewinnt sie ihrerseits direkt Anteil an Gott, so seine Überzeugung.⁹⁰

Ignatios geht davon aus, dass die Sorge um die Eintracht der Gemeinde der gesamten Gemeinschaft aufgegeben ist, ebenso jene für die Missionierung der *pagani*: Dies impliziert das Abhalten von Fürbittgebeten wie auch die Vermittlung christlicher Werte durch das eigene Vorbild.⁹¹ Den Begriff des ‚Arztes‘, der sich bei anderen Verfassern großer Beliebtheit erfreut, benutzt er nicht mit Bezug auf den Bischof, sondern allein in Hinsicht auf Christus.⁹² Ähnlich verhält es sich mit dem des ‚Lehrers‘.⁹³ In dem Zusammenhang ist auch zu konstatieren, dass die Frage nach der Bildung des Bischofs, die wenig später speziell in der Auseinandersetzung mit der Gnosis bedeutsam wird, noch keine Rolle spielt.⁹⁴ Trotz seiner Betonung des Moments der Rechtgläubigkeit, insbesondere der Abgrenzung zu doketischen Lehren,⁹⁵ rechnet Ignatios die Kommunikation doktrinäer Fragen nicht zu den zentralen Aufgaben eines Episkopen.⁹⁶ Er vertritt vielmehr die Position, dass es für den Bischof selbst darauf ankommt, sich in den Grundfragen richtig zu positionieren und sich somit konsequent auf Gott auszurichten; die Gemeinde ist dann dahingehend zu instruieren, dass sie sich am Episkopen orientiert.⁹⁷

⁸⁹ IgnPhld 2,1.

⁹⁰ Vgl. IgnEph 4,2.

⁹¹ IgnEph 10; vgl. IgnRom 3,1.

⁹² IgnEph 7,2; hierzu Bhalldraithe (2001) 204f.

⁹³ So IgnEph 15,1f.; zu dem Gegenstand Bieder (1956) 34; von Campenhausen (1963) 110.

⁹⁴ In der Beschäftigung mit den ‚schweigenden‘ Bischöfen klingt die Thematik, wie wir gesehen haben, zwar an, wird aber durch die Betrachtung des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins einer charismatischen Begabung überlagert.

⁹⁵ Vgl. etwa IgnPol 2,1–3,1.

⁹⁶ Siehe bes. IgnEph 14,1f.; vgl. IgnPhld 8,2; zu dem Gegenstand Staats (1986) 142.

⁹⁷ Zu dem Komplex IgnEph 14f.; IgnMagn 6,1. Diese Gedanken korrespondieren mit seinen Überlegungen zur Bedeutung des rechten Handelns gegenüber bloßen verbalen Bekenntnissen, die er in verschiedenen Zusammenhängen formuliert; siehe etwa IgnMagn 4,1; IgnRom 3,2. Zur Orientierung der Gemeinde am Verhalten des Bischofs IgnEph 1,3; IgnSm 12,1.

Bei den Konflikten, die er in den Gemeinden ausmacht, handelt es sich offenbar nicht um solche unter den Amtsträgern. Prinzipielle Auseinandersetzungen zwischen Bischöfen und Presbytern beobachtet er nicht.⁹⁸ Er setzt vielmehr voraus, dass jene einmütig agieren und gemeinsam auf die Einheit in der Gemeinde hinwirken.⁹⁹ Entsprechend braucht es nicht zu verwundern, dass die Frage nach Weisungs- und ggf. Disziplinierungsbefugnissen des Bischofs gegenüber den anderen Funktionsträgern wie nach den Kompetenzen der einzelnen Ämter für ihn nur von begrenztem Interesse sind. Ebenso wenig äußert er sich zu der Frage, wie Presbyter und Diakone rekrutiert und in ihr Amt eingesetzt werden.¹⁰⁰

Schließlich begegnet die formale Abgrenzung zwischen ‚Klerus‘ und ‚Laien‘ noch nicht,¹⁰¹ obwohl sie sich bei seinen Ausführungen zur Ämtertrias bereits andeutet. Bemerkenswert ist in dem Zusammenhang die Annahme, dass auch Gemeindemitglieder ohne speziellen Rang als ‚Geistträger‘ fungieren können.¹⁰² Dabei denkt er freilich nicht an jene selbsternannten Pneumatiker, die sich durch heterodoxe Positionen hervortun, sondern an diejenigen, die ihm in seinem Martyrium Unterstützung zukommen lassen und demzufolge den göttlichen Willen erfüllen.¹⁰³ Zum Zweck der Unterweisung im rechten Glauben und angemessenen Verhalten bedarf es seinem Verständnis nach nicht zwingend des Bischofs; vorstellbar ist, dass auch die Gemeinde direkt durch Gott belehrt wird.¹⁰⁴ Den Gedanken der Apostolizität verknüpft er nicht etwa mit dem Episkopen, sondern mit der gesamten Gemeinde.¹⁰⁵ Den Bischof betrachtet er zwar als Repräsentanten der jeweiligen Gemeinschaft,¹⁰⁶ jedoch hat dies keine formale Konnotation: Die Formulierung steht im Kontext seiner Begegnung mit den Episkopen jener kleinasiatischen Gemeinden, die er her-

98 Mit Blick auf Magnesia etwa betont er, dass die Presbyter – offenbar im Unterschied zu anderen Gemeindemitgliedern – das jugendliche Alter ihres Bischofs nicht monierten bzw. ihn aus dem Grunde ignorierten (IgnMagn 3,1).

99 Zur Veranschaulichung führt er die Saiten einer Zither an, die miteinander verbunden sind und zusammen einen harmonischen Klang hervorbringen; siehe IgnEph 4,1; zu dem Bild Staats (1986) 139.

100 Wenn er von Akten der Cheirotomie spricht, geschieht das nicht im Zusammenhang mit der Einsetzung von Amtsträgern, sondern der Beauftragung von Gesandten durch die Gemeinde; siehe IgnPhld 10,1f.; IgnSm 11,2; IgnPol 7,2.

101 Vgl. Martin (1972) 94.

102 Siehe etwa. IgnEph 9,2; zu dem Gedanken von Campenhausen (²1963) 113; Trevett (1983) 13; Paulsen (1996) Sp. 939; Harland (2003) 482.

103 Zum Gesichtspunkt der Nachahmung Christi mit Blick auf die Gemeinde Swartley (1973) 102; zur Vorstellung von der Notwendigkeit entsprechender Gebete Baumeister (1980) 275; zur Interdependenz von Märtyrern und Gemeinde Bommes (1976) 198–227.

104 Vgl. IgnEph 15,1f.; IgnSm 1,1. Daneben findet sich die Vorstellung, dass Gott direkt durch den jeweiligen Bischof spricht; dazu IgnEph 6,2.

105 So im Hinblick auf die Ephesier IgnEph 11,2.

106 So etwa IgnEph 1,3; IgnMagn 6,1; IgnTrall 1,1; 3,2; zu weiteren Belegen und einer Skizzierung der entsprechenden Vorstellung siehe Staats (1986) 138.

nach mit seinen Schreiben adressiert.¹⁰⁷ Wenn er dafür wirbt, dass die Gemeinden Gesandte nach Antiochia schicken, um den dortigen Christen Glückwünsche zur Wiederherstellung des Friedens zu überbringen,¹⁰⁸ nimmt er an, dass die betreffende Person – ggf. auch mehrere Personen – durch eine Gemeindeversammlung bestimmt wird. Er geht somit weder davon aus, dass in jedem Fall der Bischof mit dieser Aufgabe betraut wird,¹⁰⁹ noch dass jener sie aus eigener Initiative ohne Beauftragung durch die Gemeinde übernimmt. Er setzt allerdings voraus, dass es sich bei den Delegierten um Inhaber von Ämtern handelt.¹¹⁰

4 Überlegungen zur historischen Kontextualisierung

Wir haben gesehen, dass die Perzeption der Gemeindeämter durch Ignatios stark durch eine eschatologisch-soteriologische Perspektive geprägt ist, die aus seinem Status als prospektiver Märtyrer herzuleiten ist. Sie ist in hohem Grade durch charismatische Vorstellungen bestimmt, wohingegen formale Aspekte, darunter organisatorische und administrative Fragen im Hintergrund rangieren. Daraus ist freilich nicht auf die Nichtexistenz derartiger Phänomene zu schließen. Dies machen bereits entsprechende Allusionen im Text deutlich: So deutet er an, dass der Zuständigkeitsbereich der Bischöfe wesentlich über das sakramentale Feld, das er vorzugsweise beleuchtet, hinausgeht, selbst Sanktionskompetenzen einschließt.¹¹¹ Daneben gibt er wichtige Hinweise darauf, dass der Bischof nicht nur in hohem Grade auf die Akzeptanz seitens der Gemeinde angewiesen ist, sondern jene auch ohne Direktiven seinerseits in beträchtlichem Ausmaß handlungsfähig ist.¹¹² Indizien dieser Art sind für die Frage nach der Rekonstruktion der innergemeindlichen Verhältnisse umso aussagekräftiger, als sie nicht von ihm intendiert sind. Zusammen genommen entwirft er gleichwohl kein Bild, das sich zuverlässig mit einem bestimmten ‚Entwicklungsstadium‘ der Gemeinde identifizieren lässt. Es umfasst sowohl ältere Momente, wie wir sie im Ersten Clemensbrief greifen können,¹¹³ wie

¹⁰⁷ IgnEph 1,3; IgnMagn 2,1; 6,1; IgnTrall 1,1; 3,2.

¹⁰⁸ IgnPhld 10,1; IgnSm 11,2; IgnPol 7,2.

¹⁰⁹ Gleichwohl scheint auch das vorzukommen; siehe IgnPhld 10,2.

¹¹⁰ Vgl. IgnPhld 10,1f.

¹¹¹ Dies ist insbesondere aus seinen Aussagen zum Umgang des Bischofs mit Heterodoxen zu schließen; siehe etwa IgnPol 2,1; 2,3; 3,1. Zu möglichen Disziplinierungsbefugnissen des Episkopen Hanson (1978) 535.

¹¹² Vgl. IgnEph 9,1f.; 10,1f.; IgnRom 3,1; IgnPhld 10,2; IgnPol 6,1; 8,1.

¹¹³ Parallelen sind hier insbesondere in der zentralen Rolle der Gemeinde wie auch in der Struktur der internen Konflikte auszumachen; zu Letzterem 1Clem 3; 13; 44–47.

auch solche, die sich noch in Gemeinden des ausgehenden 2. Jahrhunderts beobachten lassen.¹¹⁴

Mit Blick auf die zeitliche Verortung wird in dem Zusammenhang nicht zuletzt das Verhältnis zum sog. Polykarpbrief intensiv diskutiert. Nicht wenige Forscher haben in diesem Schreiben eine frühere Phase der Ämterorganisation auszumachen gesucht,¹¹⁵ was gleichwohl erhebliche Probleme aufwirft, wenn man jenen Text zeitlich nach den Ignatianen ansetzt bzw. ihn aufgrund der dort enthaltenen Anspielungen auf die Ignatiosbriefe gar als *terminus ante quem* für jene verwendet.¹¹⁶ An der Stelle scheint mir wiederum ein Blick auf die Perspektive des Autors aufschlussreich: Polykarp hat zur Abfassungszeit des Briefes noch nicht den Status eines Märtyrers erlangt und reklamiert keine entsprechende Autorität für sich. Seine Perzeption der Lage – etwa die Herausforderungen durch Heterodoxe – ist in geringerem Umfang charismatisch, als vielmehr ethisch geprägt.¹¹⁷ Bezüglich der eigenen Stellung betont er seine Übereinstimmung mit den Presbytern – nicht unähnlich den Überlegungen des Ignatios zur Harmonie zwischen Episkopen und Presbytern. Mit hoher Wahrscheinlichkeit hat auch Polykarp in Smyrna bereits eine Position inne, welche über die eines *primus inter pares* in einem Presbyterkollegium hinausgeht.¹¹⁸ All dies lässt darauf schließen, dass nicht so sehr die Verfasstheit der Gemeinden, welche die beiden Autoren reflektieren, differiert, sondern eher deren Perzeption und Umgang mit den je konkreten Herausforderungen.¹¹⁹

Die Frage nach der historischen Kontextualisierung hat neben der zeitlichen auch eine räumliche Komponente. In der Ignatios-Forschung ist dies bislang vor allem dergestalt realisiert worden, dass man ihn speziell hinsichtlich seiner Wahrnehmung des Amtes als einen typischen Vertreter des griechischen Kulturkreises

114 Dies betrifft im Bereich der Organisation der Gemeinde namentlich die Konzentration auf die Ämtertrias, ohne dass bereits Hinweise auf einen niederen Klerus oder auf etablierte übergemeindliche Strukturen gegeben werden.

115 So Burke (1970) 501; Brent (1992b) 19; ders. (2005) 346–349; ders. (2007) 149f.; 156; Oakes (2005) 359–361; Dehandschutter (2007) 147.

116 Vgl. Polyc 13. Dieses Problem lässt sich freilich umgehen, wenn man die Anspielungen als Interpolation begreift; so etwa Brent (2007) 150; einen Überblick über die Forschungshistorie zu jener Interpolationsfrage gibt Schoedel (1993) 276–285.

117 So thematisiert er – ausgehend vom Sujet der Gerechtigkeit – in weitaus größerem Umfang als Ignatios christliche Verhaltenserwartungen; siehe bes. Polyc 2–6. 9f. Insgesamt orientiert er sich dabei stark an den Pastoralbriefen; zu dem Gegenstand Bovon-Thurneysen (1973) 241f.; Wagner (2011) 273.

118 Entscheidend ist hier das Verständnis von Polyc *inscr.* Ich schließe mich der Interpretation an, dergemäß die Presbyter „mit ihm sind“ – nicht jener, dass Polykarp „mit jenen zusammen“ den Status eines Presbyters innehave; zu den beiden Deutungsvorschlägen Bauer u. Paulsen (1985) 113f.

119 Zu den Parallelen in den realen Strukturen auch Bauer u. Paulsen (1985) 113; Bauer (1995) 33; Wagner (2011) 271f.

gezeichnet hat.¹²⁰ Dies scheint auf den ersten Blick instruktiv: Lässt sich auf die Weise doch seine Fokussierung auf persönliches Charisma und kultisch-mystische Aspekte trefflich erklären, ebenso sein geringes Interesse an organisatorisch-institutionellen Gesichtspunkten.¹²¹ Allerdings sind auch prinzipielle Abweichungen von jenem Ansatz, der im Wesentlichen aus der Retrospektive entwickelt ist, zu konstatieren. Diese sind m. E. nicht hinreichend mit der Tatsache zu begründen, dass wir es bei Ignatios noch mit einem ‚Frühstadium‘ jenes Phänomens zu tun haben,¹²² sondern wiederum mit dem Umstand, dass sich seine Überlegungen vorrangig aus seiner spezifischen Situation deuten lassen: Markant ist insbesondere, dass das Moment der moralischen Integrität wie auch der persönlichen Spiritualität bei unserem Verfasser deutlich weniger prominent ist als in späteren Bischofskonzeptionen des griechischen Kulturraumes, die dem genannten Modell verwandt sind.¹²³ Letztere sind in hohem Grade durch innerklerikale Konkurrenz gekennzeichnet und damit durch Konfliktlagen, die sich grundlegend von jenen unterscheiden, mit denen unser Autor konfrontiert ist. In seinen Überlegungen zur Würdigkeit des ‚schweigenden‘ Bischofs gar steht er nachfolgenden westlichen Positionen signifikant näher.¹²⁴

Literaturverzeichnis

- Bammel (1982): Caroline P. Hammond Bammel, „Ignatian Problems“, *JThS* 33, 62–97.
 Barnard (1963): Leslie W. Barnard, „The Background of St. Ignatius of Antioch“, *VigChr* 17, 193–206.
 Barnes (2008): Timothy D. Barnes, „The Date of Ignatius“, *ET* 120, 119–130.
 Bauer (1995): Johann Baptist Bauer, *Der Polykarpbrief*, Göttingen.
 Bauer u. Paulsen (1985): Walter Bauer u. Henning Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polykarpbrief*. HNT, Tübingen (2. Aufl.).

120 So bes. von Campenhausen (1963) bes. 111–116; Padberg (1972) 48; mit Blick auf die weitere Entwicklung des Bischofsverständnisses speziell im syrischen Raum Madey (1983).

121 Siehe etwa Padberg (1963) 340. 342. Als Parallele wird gern auf die *Didaskalia apostolorum* aus dem 3. Jahrhundert (zur Datierung Mühlsteiger [2006] 99f.) verwiesen, die zwar mit einem differenzierteren Ämterkonzept arbeitet, die Ämter aber in ähnlicher Manier wie Ignatios unmittelbar von Gott herleitet und ebenfalls den aus westlicher Perspektive zentralen Gedanken der apostolischen Sukzession vermissen lässt; so Colson (1951) bes. 275–279; von Campenhausen (1963) 265f.; Ökumenischer Arbeitskreis (2008) 211f.; zu diesem Ansatz McArthur (1961) 298–300; Brent (1991) 134–139; Hübner (1997) 65; Marksches (2004) 303f.

122 Selbst bei spätantiken Bischöfen lässt sich noch beobachten, dass sie im Bereich der Selbstdarstellung oder in Äußerungen zu Bischofskollegen je nach Anlass unterschiedliche Momente in den Vordergrund rücken, wobei zwischen griechischem Osten und lateinischem Westen keine wesentlichen Diskrepanzen auszumachen sind; dazu Piepenbrink (2014) 64–66; dies. (2015) 89–92.

123 Hierzu unter Betonung der Differenzen zum lateinischen Westen von Campenhausen (1960) 284f.

124 Das gilt ganz besonders für die Vorstellung, dass auch ein persönlich unwürdiger Bischof wirksame Sakramente zu spenden in der Lage ist, wie namentlich Augustinus im Donatistenstreit expliziert.

- Baumeister (1978): Theofried Baumeister, „Ordnungsdenken und charismatische Geisterfahrung in der Alten Kirche“, *RQ* 73, 137–151.
- Baumeister (1980): Theofried Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster.
- Bhaldraithe (2001): Eoin de Bhaldraithe, „The Christology of Ignatius of Antioch“, *StPatr* 36, 200–206.
- Bieder (1956): Werner Bieder, „Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochia“, *ThZ* 12, 28–43.
- Blasi (1995): Anthony J. Blasi, „Office Charisma in Early Christian Ephesus“, *SoRel* 56, 245–255.
- Bommes (1976): Karin Bommes, *Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien*, Köln u. Bonn.
- Bovon-Thurneysen (1973): Annegreth Bovon-Thurneysen, „Ethik und Eschatologie im Philipperbrief des Polykarp von Smyrna“, *ThZ* 29, 241–256.
- Bowersock (1995): Glen W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge.
- Bremmer (2008): Jan N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden u. Boston.
- Brent (1987): Allen Brent, „Pseudonymity and Charisma in the Ministry of the Early Church“, *Aug.* 27, 347–376.
- Brent (1991): Allen Brent, „The Relations Between Ignatius and the Didascalia“, *SecCen* 8, 129–156.
- Brent (1992a): Allen Brent, *Cultural Episcopacy and Ecumenism. Representative Ministry in Church History from the Age of Ignatius to the Reformation with Special Reference to Contemporary Ecumenism*, Leiden u. a.
- Brent (1992b): Allen Brent, „The Ignatian Epistles and the Threefold Ecclesiastical Order“, *JRH* 17, 18–32.
- Brent (1999): Allen Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order*, Leiden.
- Brent (2005): Allen Brent, „Ignatius and Polycarp: The Transformation of New Testament Traditions in the Context of Mystery Cults“, Andrew Gregory u. Christopher Tuckett (Hgg.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, 325–349.
- Brent (2006): Allen Brent, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. Transformations of Pagan Culture*, Tübingen.
- Brent (2007): Allen Brent, *Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*, London.
- Brox (1961): Norbert Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München.
- Burke (1970): Patrick Burke, „The Monarchical Episcopate at the End of the First Century“, *JES* 7, 499–518.
- Butterweck (1995): Christel Butterweck, „Martyriumssucht‘ in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien“, Tübingen.
- von Campenhausen (1936): Hans von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen.
- von Campenhausen (1960): Hans von Campenhausen, „Die Anfänge des Priesterbegriffs in der Alten Kirche“, ders., *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge*, Tübingen, 272–289.
- von Campenhausen (²1963): Hans von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen (¹1953).
- Chadwick (1950): Henry Chadwick, „The Silence of Bishops in Ignatius“, *HTR* 43, 169–172.
- Chadwick (2001): Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford.
- Colson (1951): Jean Colson, „L'évêque dans la Didascalie des apôtres“, *La vie spirituelle* 5, 271–290.

- Colson (1964): Jean Colson, „Der apostolische Dienst in der frühchristlichen Literatur. Apostel und Bischöfe als ‚Heiligmacher der Völker‘“, Yves Congar (Hg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart, 147–183.
- Corwin (1960): Virginia Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven.
- Dassmann (1973): Ernst Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst*, Münster.
- Dassmann (1994a): Ernst Dassmann, „Amt und Autorität“, ders., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 129–141 (zuerst 1980).
- Dassmann (1994b): Ernst Dassmann, „Bischofsbestellung in der frühen Kirche“, ders., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 190–211.
- Dassmann (1994c): Ernst Dassmann, „Zur Entstehung des Monepiskopats“, ders., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 49–73 (zuerst 1974).
- Dassmann (1994d): Ernst Dassmann, „Hausgemeinde und Bischofsamt“, ders., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 74–95 (zuerst 1984).
- Dassmann (1994e): Ernst Dassmann, „Kirche, geistliches Amt und Gemeindeverständnis zwischen antikem Erbe und christlichen Impulsen“, ders., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 1–21 (zuerst 1992).
- Dassmann (1994f): Ernst Dassmann, „Das kirchliche Amt im Widerstreit. Zur Begründung und Entfaltung der Ämter in der frühen Kirche“, ders., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 34–48 (zuerst 1982).
- Dehandschutter (2007): Boudewijn Dehandschutter, „L’authenticité des épîtres d’Ignace d’Antioche“, ders., *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*, ed. Johan Leemans, Leuven, 145–151 (zuerst 1989).
- Dehandschutter (2012): Boudewijn Dehandschutter, „Leben und/oder Sterben für Gott bei Ignatius und Polykarp“, Sebastian Fuhrmann u. Regina Grundmann (Hgg.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott?*, Leiden u. Boston, 191–202.
- Foster (2015): P. Foster, „Christ and the Apostles in the Epistles of Ignatius of Antioch“, Mark Grundeken u. Joseph Verheyden (Hgg.), *Early Christian Communities between Ideal and Reality*. WUNT 342, Tübingen, 109–126.
- Frey (2004): Jörg Frey, „Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der ‚Apostolizität‘ der Kirche“, Theodor Schneider u. Gunther Wenz (Hgg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*. Bd. 1: *Grundlagen und Grundfragen*, Freiburg, 91–188.
- Grasmück (2008): Ernst Ludwig Grasmück, „Von der charismatischen Struktur der christlichen Gemeinden in ‚apostolischer‘ Zeit zu den frühen Formen von Hierarchie und Institutionalisierung“, Pavlína Rychterová u. a. (Hgg.), *Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen*, Berlin, 73–82.
- Hahn (1983): Ferdinand Hahn, „Berufung, Amtsübertragung und Ordination im ältesten Christentum“, Alexandre Ganoczy u. a. (Hgg.), *Der Streit um das Amt in der Kirche. Ernstfall der Ökumene*, Regensburg, 37–61.
- Hahn u. Klein (2011): Ferdinand Hahn u. Hans Klein, *Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn.
- Hanson (1978): Richard P.C. Hanson, „Art. Amt, Ämter, Amtsverständnis V: Alte Kirche“, *TRE* 2, 533–552.
- Harland (2003): Philip A. Harland, „Christ-Bearers and Fellow-Initiates. Local Cultural Life and Christian Identity in Ignatius’ Letters“, *JCS* 11, 481–499.
- Hübner (1997): Reinhard M. Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 44–72.

- Jefford (2002): Clayton N. Jefford, „Conflict at Antioch: Ignatius and the Didache at Odds“, *StPatr* 36, 262–269.
- Joly (1979): Robert Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Brüssel.
- Joly (1980): Robert Joly, „À propos d'Ignace d'Antioche. Réflexions méthodologiques“, Guy Cambier (Hg.), *Problèmes d'Histoire du Christianisme. Hommage à Jean Hadot*, Brüssel, 31–44.
- Kritzinger (2016): Peter Kritzinger, *Ursprung und Ausgestaltung bischöflicher Repräsentation*, Stuttgart.
- Lechner (1999): Thomas Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. SVigChr 47, Leiden.
- Lemaire (1971): André Lemaire, *Les ministères aux origines de l'église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres*, Paris.
- Lindemann (1997): Andreas Lindemann, „Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien‘“, *ZAC* 1, 185–194.
- Lindemann (2015): Andreas Lindemann, „Sakramentale Praxis in Gemeinden des 2. Jahrhunderts“, Mark Grundeken u. Joseph Verheyden (Hgg.), *Early Christian Communities between Ideal and Reality*. WUNT 342, Tübingen, 1–27.
- Löhr (2009): H. Löhr, „Die Briefe des Ignatius von Antiochien“, Wilhelm Pratscher (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 104–129.
- Madey (1983): Johannes Madey, „Das Bischofsamt nach den Rechtsquellen der syro-antiochenischen Kirche“, *Cath(M)* 37, 180–202.
- Maier (1990): Harry O. Maier, „The Charismatic Authority of Ignatius of Antioch. A Sociological Analysis“, *ThD* 27, 235–240.
- Maier (1991): Harry O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo u. Ontario.
- Markschies (2004): Christoph Markschies, „Apostolizität und andere Amtsbegründungen in der Antike“, Theodor Schneider u. Gunter Wenz (Hgg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. 1: *Grundlagen und Grundfragen*, Freiburg, 296–331.
- Martin (1972): Jochen Martin, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche*, Freiburg.
- McArthur (1961): Alexander Alan McArthur, „The Office of the Bishop in the Ignatian Epistles and in the *Didascalia Apostolorum* Compared“, *StPatr* 4, 298–304.
- McCue (1976): James F. McCue, „Bishops, Presbyters, and Priests in Ignatius of Antioch“, *TS* 28, 828–834.
- Mees (1981): Michael Mees, „Ignatius von Antiochien über das Priestertum“, *Lat.* 47, 53–69.
- Meinhold (1958): Peter Meinhold, „Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen“, Erwin Iserloh u. Peter Manns (Hgg.), *Festgabe Joseph Lortz*, Bd. 2: *Glaube und Geschichte*, Baden-Baden, 467–490.
- Meinhold (1979): Peter Meinhold, *Studien zu Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden.
- Merk (2004): Andreas Merk, „Das Problem der apostolischen Sukzession im Lichte der Patristik“, Theodor Schneider u. Gunter Wenz (Hgg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. 1: *Grundlagen und Grundprobleme*, Freiburg, 264–295.
- Mühlsteiger (2006): Johannes Mühlsteiger, *Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung*, Berlin.
- Neumann (1963): Johannes Neumann, „Der theologische Grund für das kirchliche Vorsteheramt nach dem Zeugnis der Apostolischen Väter“, *MThZ* 14, 253–265.
- Oakes (2005): O. Oakes, „Leadership and Suffering in the Letters of Polycarp and Paul to the Philipians“, Andrew Gregory u. Christopher Tuckett (Hgg.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, 353–373.

- Ökumenischer Arbeitskreis (2008): Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK), „Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Abschließender Bericht“, Dorothea Sattler u. Gunter Wenz (Hgg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. 3: *Verständigungen und Differenzen*, Freiburg, 170–267.
- Padberg (1962): Rudolf Padberg, „Geordnete Liebe. Amt, Pneuma und kirchliche Einheit bei Ignatius von Antiochien“, Othmar Schilling u. Heinrich Zimmermann (Hgg.), *Unio Christianorum. Festschrift Lorenz Jaeger*, Paderborn, 201–217.
- Padberg (1963): Rudolf Padberg, „Vom gottesdienstlichen Leben in den Briefen des Ignatius von Antiochien“, *ThGl* 53, 337–347.
- Padberg (1972): Rudolf Padberg, „Das Amtsverständnis der Ignatiusbriefe (ca. 110 n.Chr.)“, *ThGl* 62, 47–54.
- Paulsen (1978): Henning Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen.
- Paulsen (1996): Henning Paulsen, „Art. Ignatius von Antiochien“, *RAC* 17, Sp. 933–953.
- Perler (1949): Othmar Perler, „Das vierte Makkabaeerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte“, *RivAC* 25, 47–72.
- Perler (1964): Othmar Perler, „Der Bischof als Vertreter Christi nach den Dokumenten der ersten Jahrhunderte“, Yves Congar (Hg.), *Das Bischofsbild und die Weltkirche*, Stuttgart, 35–73.
- Piepenbrink (2014): Karen Piepenbrink, „Zur Selbstrepräsentation von Bischöfen des 3. und 4. Jahrhunderts in verbaler Kommunikation“, *Millennium* 11, 39–68.
- Piepenbrink (2015): Karen Piepenbrink, „Spätantike Bischofsbilder im Vergleich. Vorstellungen zum Episkopat bei Ambrosius und Johannes Chrysostomos“, *MH* 72, 76–92.
- Reis (2005): David M. Reis, „Following in Paul’s Footsteps: Mimesis and Power in Ignatius of Antioch“, Andrew Gregory u. Christopher Tuckett (Hgg.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, 287–305.
- Riggi (1992): Calogero Riggi, „Il sacerdozio ministeriale nel pensiero di Ignazio di Antiochia“, Sergio Felici (Hg.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Rom, 39–57.
- Sauser (1970): Ekkart Sauser, „Tritt der Bischof an die Stelle Christi? Zur Frage nach der Stellung des Bischofs in der Theologie des hl. Ignatius von Antiochien“, Viktor Flieder (Hg.), *Festschrift Franz Loidl*, Bd. 1, Wien, 325–339.
- Saxer (2003): Victor Saxer, „Die Organisation der nachapostolischen Gemeinden (70–180)“, Luce Piétri (Hg.), *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 1: *Die Zeit des Anfangs (bis 250)*, Freiburg u. a., 269–320 (franz. Orig. 2000).
- Schneider (2006): T. Schneider, „Das Amt in der frühen Kirche. Versuch einer Zusammenschau“, Dorothea Sattler u. Gunter Wenz (Hgg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Bd. 2: Ursprünge und Wandlungen*, Freiburg, 11–38.
- Schoedel (1990): William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, München (engl. Orig. 1985).
- Schoedel (1992): William R. Schoedel, „Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch“, *ANRW* II 27.1, 272–358.
- Schöllgen (1986): Georg Schöllgen, „Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie“, *ZNW* 77, 146–151.
- Schöllgen (1998a): Georg Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*, Münster.
- Schöllgen (1998b): Georg Schöllgen, „Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkungen zu den Thesen von Reinhard M. Hübner“, *ZAC* 2, 16–25.
- Schöllgen (1999): Georg Schöllgen, „Der Niedergang des Prophetentums in der Alten Kirche“, Ernst Dassmann u. a. (Hgg.), *Prophetie und Charisma*, Neukirchen-Vluyn, 97–116.

- Söding (2004): Thomas Söding, „Geist und Amt. Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit“, Theodor Schneider u. Gunter Wenz (Hgg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. 1: *Grundlagen und Grundfragen*, Freiburg, 189–263.
- Speigl (1987): Jakob Speigl, „Ignatius in Philadelphia: Ereignisse und Anliegen in den Ignatiusbriefen“, *VigChr* 41, 360–376.
- Staats (1986): Reinhart Staats, „Die katholische Kirche des Ignatius von Antiochien und das Problem ihrer Normativität im zweiten Jahrhundert“, *ZNW* 77, 126–145.
- Stoops (1987): Robert F. Stoops, „If I Suffer ... Epistolary Authority in Ignatius on Antioch“, *HTR* 80, 161–178.
- Swartley (1973): Willard M. Swartley, „The *Imitatio Christi* in the Ignatian Letters“, *VigChr* 27, 81–103.
- Theobald (2012): Michael Theobald, *Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühchristliche Besinnung*, Neukirchen-Vluyn.
- Trevett (1983) Christine Trevett, „Prophecy and Anti-Episcopal Activity: A Third Error Combated by Ignatius?“, *JEH* 34, 1–18.
- Uebele (2001): Wolfram Uebele, „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen.“ *Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen*, Stuttgart.
- Vogt (1978): Hermann Josef Vogt, „Ignatius von Antiochien über den Bischof und seine Gemeinde“, *ThQ* 158, 13–27.
- Wagner (2011): Jochen Wagner, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur*, Tübingen.

Peter von Möllendorff

Sonne über Smyrna

Überlegungen zur Konstruktion von Kirche und Raum in den Briefen des Ignatios von Antiochia

Abstract: In this contribution I analyze spatial concepts underlying the Ignatian corpus. 'Ignatios' describes his way from Antiochia to Rome as a journey through a peripheral space between two centres, open to imagining and metaphorizing his imminent death as an ascension to heaven in order to join God. This ascension is paralleled to an inverted way of the sun, back from the west to the east and reaching its zenith above Smyrna and its bishop Polykarpos, thus remodeling the christian view on imperial landscape and trying to establish, with Smyrna, a new centre of Christianity.

Der folgende Aufsatz versucht nicht, die *Ignatianen* in ihrer dogmen- und episkopats-historischen Relevanz zu verstehen; ebenso soll über die alte und umstrittene Forschungsfrage nach der Datierung der Briefe nur am Rande gesprochen werden.¹ Vielmehr geht es mir darum, im Rahmen heutiger Bemühungen um die Einordnung des Corpus in sein kulturelles Umfeld eingehender die Strategien zu beleuchten, mit denen ‚Ignatios‘ das Medium des Sendschreibens von verschiedenen Orten aus an Amtsträger und Gemeinden innerhalb Kleinasiens und in Rom zu dem Zweck nutzt, die kleinasiatischen Gemeinden und darin insbesondere die smyrnäische Ekklesia als ein neues, möglicherweise Rom gegenübergestelltes Zentrum des frühen Christentums erscheinen zu lassen; hierzu gehe ich auch auf das Motiv des Märtyrertodes und auf einzelne Aspekte Ignatios' eindrucksvoller Bildersprache ein. Die Briefe, so wird sich zeigen, entwerfen Ignatios' Weg entlang der kleinasiatischen Küste als Fahrt durch eine Peripherie zwischen zwei konkurrierenden christlichen Zentren, Rom und dem syrischen Antiochia, mithin als Erschließung eines diskursiven Gestaltungsspiel-Raums.

Ich verstehe daher den Text der sieben unter dem Namen des Ignatios überlieferten Briefe als ein Zeit-Dokument. Als solches interagiert es mit anderen Dokumenten, die im gleichen kulturellen Kontinuum entweder entstehen oder mit einiger

¹ Vgl. hierzu grundlegend Joly (1979), dann vor allem Hübner (1997) und Lechner (1999), hier 6–65 die Aufarbeitung des gesamten Problems und der früheren Forschung; Brent (2006). Kritische Diskussion der Thesen Hübners bspw. bei Lindemann (1997) und Schöllgen (1998).

autoritativer Geltung kursieren, und es wirkt umgekehrt auf sie ein, ohne dass tatsächliche Interdependenzen mit völliger Sicherheit eruiert werden können. Mit diesem Dokumentationscorpus – zu dem prinzipiell auch Relikte textueller, epigraphischer, archäologischer, ikonischer Natur gehören – greifen wir die Spuren einer Bewusstseinslage, eines Ensembles von Vorstellungen, Meinungen, Ideen und Aktivitäten, die wir für die Zeitgenossen als imaginativen Hintergrund annehmen dürfen.² Die Differenzierung zwischen Realität und Fiktion – wie sie gerade die Diskussion über die *Ignatianen* so vehement bestimmt – ist in diesem Zusammenhang nicht besonders wesentlich. Denn Fiktionen können eine solche Bewusstseinslage mindestens so stark beeinflussen, erfüllen und gestalten wie „die Realität“, deren Erfassung und Vermittlung ja ohnehin selbst in dem seltenen Fall, dass eine unmittelbare und vollständige Zeugenschaft vorliegt, zeitgenössischen Fiktionalisierungsverfahren unterliegt. Könnte die Behauptung, dass die *Ignatianen* insgesamt eine Fälschung sind, bewiesen werden, wäre damit letztlich nicht mehr gesagt, als dass ihr Verfasser ein genialischer Kopf war, der eben einen besonders geschickten Weg gewählt hat, um eine bestimmte doktrinaire und ekklesiastische Entwicklung zu beeinflussen, indem er nämlich offensichtlich in der Lage war, genau den Ton zu treffen, auf den seine Zeitgenossen hören würden, und sich der (wie auch immer zu bewertenden) Autorität der Figur eines bischöflichen Märtyrers umsichtig zu bedienen. In der Realpolitik‘ geschieht nichts anderes. Es ist dann Sache der Exegeten und Kirchenhistoriker, diese Zusammenhänge genauer zu bestimmen; der vorliegende Beitrag will nur einige auffällige und bislang womöglich noch nicht hinreichend gewürdigte Darstellungsverfahren stärker ins Bewusstsein rücken.

Diese Überlegungen haben auch dann Gültigkeit, wenn man sich mit der Frage befasst, ob ein bestimmter Text Interpolationen aufweist oder nicht; dieses Problem ist im Zusammenhang mit dem wichtigsten externen Zeugen für eine Echtheit des *Corpus Ignatianum*, Polykarps Brief an die Philipper, intensiv diskutiert worden.³ Es mag aus kirchenhistorischer Sicht wichtig sein, diese Frage mit Sicherheit zu klären. Aber selbst wenn man es könnte, wäre deshalb aus kulturhistorischer Sicht der Brief in seiner interpolierten Fassung nicht weniger interessant als das ‚Original‘. Um herauszufinden, wie das realhistorische Verhältnis Polykarps zu einem tatsächlichen Ignatios wirklich war, wäre die Lösung des Interpolationsproblems zwar wichtig. Um zu verstehen, wie die Zeitgenossen über solche Verhältnisse dachten und denken konnten, wäre jedoch eine interpolierte Fassung mindestens ebenso hilfreich, zeigt sie doch das Wahrscheinliche und Zumutbare; daher sollten wir auch mit der Diskreditierung von ‚Fälschern‘ zurückhaltender sein. Dadurch, dass ein Text interpoliert oder gar pseudographisch neu verfasst wird, verliert er nicht gleich an Relevanz, und Verfahren der Fiktionalisierung finden, wie gesagt, auch in ‚realpoli-

² Vgl. Geertz (2003), hier v. a. 253ff.

³ Vgl. hierzu ausführlich unten Anm. 36.

tischen‘ Texten Anwendung. Im Folgenden arbeite ich daher mit den *Ignatianen* in der Form, wie sie uns in der sogenannten ‚mittleren Rezension‘⁴ vorliegen.

Im *spatial turn* der Kulturtheorie ist der analytische Fokus auf die Wichtigkeit räumlicher De- und Konnotationen, Lokalisierungen und Raumzuweisungen, Grenzziehungen und generell räumlicher Markierungen jedweder, auch metaphorischer, Art für die Konstruktion von Sinn und Bedeutung in einer Kultur gerichtet worden.⁵ Entscheidend ist dabei die Differenzierung zwischen einem Zentrum und seiner Peripherie, eine Unterscheidung, welche die Annahme eines weiteren Raumes, nämlich des ‚Außen‘, impliziert. Das Zentrum fungiert hier als Sitz autoritativer Episteme, politischer, sozialer und religiöser Macht, dominanter Diskurse und ihrer Vertreter, schließlich sicher auch eines ästhetischen Kanons. Sein Gegenteil in jeder Hinsicht ist der Außenraum, über den entweder (aus Zentrumssicht) nichts zu sagen ist oder der als defizitär abgewertet, andererseits auch als bedrohlich abgewehrt wird, zumal er selbst durch ein eigenes Zentrum organisiert sein kann. Während diese beiden Räume konzeptuell stabil sind, lässt sich demgegenüber die Peripherie als fluide und gestaltbar vorstellen. Sie ist ein Raum, der einerseits den Vorgaben, Strukturierungen und Rahmungen des Zentrums unterliegt, der andererseits aber mit dem Außenraum in osmotischem Austausch steht, also kulturelles ‚Material‘ dorthin abgibt und von dort empfängt. Dieses statische Konzept wird dadurch aufgelockert und zugleich plausibilisiert, dass es sowohl im Zentrum selbst Orte gibt, die als quasi-interne Peripherien, besser: Enklaven, angesehen werden können – Foucault hat sie als ‚Heterotope‘⁶ bezeichnet (was stillschweigend voraussetzt, dass man die übrigen Räume des Zentrums als Beitrag zu seiner ‚Homotopie‘ versteht, also zu seiner Geschlossenheit in den oben genannten Hinsichten) –, als auch in der Peripherie Orte existieren, die als Stellvertreter und Sachwalter des Zentrums agieren. Dies verbindet letztlich Zentrum und Peripherie zu einem binnendifferenzierten Chronotop, also einer räumlich-zeitlichen Kontinuität, während der Außenraum chronotopische Geschlossenheit vermissen lässt; dies sagt natürlich nichts über die tatsächlichen Gegebenheiten aus, sondern nur etwas über Wahrnehmungen und (durchaus begrenzte) Darstellungen.

Vor diesem theoretischen Hintergrund fällt nun auf, dass das Corpus der *Ignatianen* ebenfalls mit einem Konzept räumlicher Disposition zu operieren scheint. Einen eigentlichen ‚Außenraum‘ kann es innerhalb des *imperium Romanum* nicht geben, aber man könnte sich fragen, ob Ignatios nicht eine klare Dichotomie zwischen zwei Zentren etabliert, zwischen denen er sich mit seinem Gefolge und seinen Bewachern bewegt. Das syrische Antiochia und Rom, zwei der drei größten

⁴ Hierzu Schoedel (1990), 23–32.

⁵ Vgl. hierzu grundlegend: Bachtin (2008); Dünne u. Günzel (2006); Bachmann-Medick (2014), 284–328.

⁶ So Foucault (1993), sowie Foucault (2005).

Städte des Römischen Reichs, sind bei ihm als Anfangs- bzw. Endpunkt der (realen oder imaginierten) Reise stabil. Über sie wird in den Briefen wenig gesagt, aber es wird doch deutlich, dass Ignatios im Zuge von oder parallel zu (womöglich von ihm mitzuverantwortenden) gemeindlichen Unruhen in Antiochia festgenommen worden ist,⁷ und dass er nach Rom als dem Sitz des Kaisers verbracht wird. Dort ist das Todesurteil über ihn bereits gesprochen worden, dort erwartet ihn auch dessen Vollstreckung. Diese Unruhen in Antiochia könnten mit den innerchristlichen Machtkonflikten der Apostelzeit in der Mitte des 1. Jh.s n. Chr. zusammenhängen, in denen die syrische Großstadt zum Zentrum der Hellenisten und der Sieben und Fünf – gegenüber den Judaisten und den Zwölf in Jerusalem – avanciert, in dem jüden- und heidenchristliche Divergenzen ausgetragen werden und von dem die Paulinische Mission ihren Ausgang nimmt. Währenddessen wird Rom zur Gemeinde in der Nachfolge des ersten Apostels, Petrus.⁸ Die Raumaufteilung des Reichs ist aus christlicher Perspektive also womöglich komplex und keineswegs von imperialer Homogenität, sondern kennt, insbesondere nach der Zerstörung des Tempels, zwei eigentliche Zentren, nämlich Antiochia und Rom; zwischen ihnen liegt, wenn man dies akzeptiert, Kleinasien als Raum einer Peripherie, dessen lockere städtische Struktur⁹ durch den reisenden Ignatios und durch hin- und hereilende Boten, die Briefe überbringen und empfangen, erfahren und dem Rezipienten vermittelt wird,¹⁰ während kein einziger Brief aus Antiochia oder aus Rom verschickt wird. Dass hingegen ein einzelner, und auch noch der mittlere Brief des Corpus, *nach* Rom, also in eines der Zentren, gesandt wird, ist daher aus dieser Perspektive wichtig: Dieser Brief bedarf besonderer Betrachtung, und schon im Kontext der hier beschriebenen Raumstruktur ist von Interesse, dass in ihm die Dualität der Räume pointiert gefasst wird:

ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ, διὰ γῆς καὶ θαλάσσης, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἐνδεδεμένους
δέκα λεοπάρδοις, ὃ ἐστὶν στρατιωτικὸν τάγμα. (IgnRom 5.1)

In dieser Passage werden die beiden Zentrumsorte einander knappstmöglich gegenübergestellt, während die eigentliche Satzhandlung, überladen durch mehrere attributive und adverbielle Ergänzungen,¹¹ sich auf die Reise durch die Peripherie bezieht. Beinahe ebenso pointiert wie Syrien und Rom hebt Ignatios allerdings am

⁷ Vgl. hierzu Schoedel (1990), 37–39.

⁸ Vgl. hierzu insgesamt Ebner (2006), 22–42.

⁹ Vgl. hierzu die knappe Übersichtskarte im Vorsatzblatt der englischen Version des Kommentars von Schoedel (1990).

¹⁰ Wie Ignatios das Briefmedium und das System der Boten und Helfer nutzt, um seine ekklesiastische Botschaft – die Notwendigkeit der Unterordnung unter *einen* Bischof als Mimesis des Verhältnisses von Gottsohn zu Gottvater und von Gläubigem zu Gott – mit maximaler Autorität zu versehen, ist aufgearbeitet bei Faivre u. Faivre (2006).

¹¹ Vgl. zur Diskussion dieser Formulierung auch unten S. 160.

Schluss des Briefes auch den Ort hervor, von dem aus er nach Rom schreibt, nämlich Smyrna:

γράφω δὲ ὑμῖν ταῦτα ἀπὸ Σμύρνης δι' Ἐφεσίων τῶν ἀξιομακαρίστων. (IgnRom 10.1)

Die hier als Briefübermittler erwähnten Epheser wiederum sind die Adressaten des ersten und längsten Briefes des Corpus, zu dessen Beginn die genannte Dualität ebenfalls stark thematisiert wird:

ἀκούσαντες γὰρ δεδεμένον ἀπὸ Συρίας ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος, ἐλπίζοντα τῇ προσευχῇ ὑμῶν ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχεῖσαι ... (IgnEph 1.2)

In ringkompositorischer Stellung zu IgnEph 1.2 heißt es, mit vergleichbarer Pointierung, am Ende des gleichen Briefes:

προσεύχεσθε ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ, ὅθεν δεδεμένος εἰς Ῥώμην ἀπάγομαι. (IgnEph 21.1)

Die Assoziation Roms mit wilden Tieren wird noch verstärkt durch die Verbildlichung der römischen Eskorte als δέκα λεόπαρδοι, und sie ist mit Blick auf die Zentrumsqualitäten Roms einigermaßen subversiv, würde man ‚wilde Tiere‘ doch *a priori* gerade nicht mit einem Ordnungsraum, sondern mit einem ungeordneten Außenraum assoziieren. Tatsächlich scheint sich also Ignatios einer sehr pointierten Disposition der Erwähnungen von Rom und Antiochia zu bedienen, um die mit der Vorstellung von ‚Zentrum‘ verbundenen Assoziationen geradezu auf den Kopf zu stellen. Wenn nun Antiochia aber als Ort der Unruhen und Rom als Heimat der wilden Tiere, oder Antiochia als Gemeinde, die mit ihrem Bischof Ignatios in Konflikt gerät, und Rom als Gemeinde apostolischer Observanz weder die Ansprüche, die man kulturell an ein Zentrum stellen würde, noch diejenigen, die ein Heidenchrist in der Nachfolge des Paulus stellen zu dürfen meint, befriedigen können, dann liegt die Überlegung nahe, die, wie oben gezeigt, so betont an den Schluss des an die Römer gerichteten mittleren Briefes des Corpus gestellte Gemeinde in Smyrna in die Position eines (neuen) Zentrums einrücken zu lassen, an ihrer Spitze damit ihren Bischof, Polykarp, der ja auch Empfänger des letzten Briefes und zudem einziger individueller Adressat innerhalb des Corpus ist.

Will man einer solchen Deutung entgegenhalten, dass in Rom doch die Todesstrafe an Ignatios vollstreckt und er auf diese Weise, gewissermaßen im Schoße der römischen Gemeinde, wieder, wenn auch gewaltsam, in die Zentrumsordnung reintegriert werden wird, so lässt sich diesem Einwand entgegen, dass der Tod für Ignatios nur eine Durchgangsstation auf seinem Weg zur Vereinigung mit Gott darstellt:

σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὁδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὔρεθῶ τοῦ Χριστοῦ. μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μὴθὲν καταλίπωσι τῶν τοῦ σώματος μου, ἵνα μὴ κοιμηθῆς βαρὺς τινα γένωμαι. τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται. (IgnRom 4. 1–2)

In Rom soll gewissermaßen keine materielle Spur von Ignatios zurückbleiben; hierüber ist in der Forschung eingehend diskutiert worden, und man hat sich die Frage gestellt, ob Ignatios' Betonung seiner Spurlosigkeit nicht als Fälschungsindiz herangezogen werden könnte: Der Pseudograph hätte auf diese Weise dafür gesorgt, dass man nicht in Rom ein Grab des Ignatios und damit ein historisches Dokument seiner Hinrichtung gesucht hätte.¹² Eher lässt sich dies aber als Gestus der Verweigerung eines (weiteren) römischen Märtyrergrabes (neben dem des Petrus) und damit als Widerspruch gegen den römischen Geltungsanspruch verstehen. Entsprechend erscheint Rom bei Ignatios als ‚Welt‘ (κόσμος),¹³ und damit aus Sicht des ewigen Heils geradezu als dystopischer Raum. Die hier verwendete Brot-Metapher erweitert und intensiviert nur eine umfassendere Naturmetapher, die Ignatios kurz vorher zur Anwendung bringt:

... ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας κατηξίωσεν ὁ θεὸς εὐρεθῆναι εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος. καλὸν τὸ δύναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω. (IgnRom 2.2)

Hier steigert sich Ignatios stilistisch in ein enthusiasmiertes Sprechen hinein, indem er von einer Wendung, die der Leser zunächst als metonymisch verstehen wird – die von Ost nach West führende Reise als Weg vom Aufgang zum Untergang der Sonne –, nicht nur übergangslos in eine kühne Metapher umschwenkt (Ignatios selbst als Sonne), sondern sich dabei auch noch einer übersteigernden Platonisierung bedient: Sein Weg führt aus dem Dunkel der Versunkenheit (δύσις) über die Sonne zu Gott, und dieser Aufstieg wird mit dem hier unzweifelhaft platonisierenden Attribut καλόν bedacht; darüber hinaus entrückt sich Ignatios mit δύναι πρὸς θεόν in eine geradezu mystisch-äniigmatische Formulierung. Diesen stilistischen Höhepunkt darf man also füglich als auch inhaltlich hochbedeutsam ansehen. Denn wenn Ignatios' lebensweltlicher Untergang, ja seine spurlose Vernichtung in Rom Anfangspunkt seines sonnenhaften Aufstiegs zu Gott ist, dann kehrt sein Tod den natürlichen Sonnenlauf gewissermaßen um und führt ihn nun in Richtung Osten zurück, in Richtung Antiochias, das er in seinen Briefen den Gemeinden zur brüderlichen Fürsorge anempfiehlt, also zum Gegenstand ihrer Sorge macht, und über dessen scheinbar wiedererlangten inneren Frieden er seine Freude bekundet. Dies macht, in Verbindung mit der Naturmetaphorik, völlig klar, wo das neue Zentrum in Ignatios' Sicht liegt, nämlich in Smyrna, über dem jene Sonne auf ihrem imaginierten, in Rom beginnenden östlichen Weg im Zenit steht.¹⁴ So gelesen bekommt die

¹² Vgl. Hübner (1997), 69; diesem Argument wird in nahezu allen Reaktionen auf Hübners Position widersprochen.

¹³ Vgl. hierzu Schoedel (1990), 45.

¹⁴ Vgl. erneut die Karte bei Schoedel (1990).

knappe, aber eindringliche Anrede des Polykarp in dem an ihn adressierten Brief eine ganz neue und geradezu fulminante Bedeutung:

Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, πλείστα χαίρειν. (IgnPol *inscr.*)

Hier rückt sich Ignatios zunächst, wie auch in anderen Briefen, in große Gottnähe (Θεοφόρος), aber dann sagt er in einem pointierten polyptotischen Wortspiel, Polykarp sei in Smyrna nicht nur ἐπίσκοπος, sondern mehr noch ein ἐπισκοπημένος Gottes: Das Wortspiel muss die Rezipienten des Briefes – also neben Polykarp selbst vor allem seine eigene Gemeinde, dann aber auch Zweit- und Drittleser des Briefes in den Nachbargemeinden Kleinasiens – dazu animieren, den Begriff ἐπίσκοπος aus seiner üblichen amtlichen Konnotation zu lösen und ihn quasi ursprünglich in seiner eigentlichen Denotation, ‚Draufschauer‘, zu verstehen. So wird nun Polykarp von dem, der draufschaut, zu dem, auf den ‚draufgeschaut wird‘ – von wo aus und von wem? Natürlich von oben, mithin von der im Zenit stehenden Sonne, von Gott (ὑπὸ Θεοῦ), dann aber in konsequentem Mitbedenken der etablierten Bildlichkeit auch von Ignatios, sobald er zu Gott aufgestiegen sein wird. Denn im Tode ist Ignatios mit Jesus vereint, und Gott ist der höchste Bischof (IgnMagn 3,1f.); Polykarp nimmt in dieser allgemeinen Hierarchie also *als herausgehobene Einzelperson* einen noch höheren Platz ein, oder soll und kann ihn jedenfalls einnehmen.

Eine solche Lektüre, wie der Text des Corpus sie durch seine Disposition und durch seine Stilisierung nahelegt, kann leicht zu weiteren Deutungen anregen. Der Gesamttext der Briefe kann ja den römischen Zentrumsprimat allein unter dem ekklesiastisch-gemeindlichen Aspekt infrage stellen. Wenn der Bischof von Rom einfach schon deshalb, weil er in Rom als der einzigen westlichen apostolischen Ekklesia residierte, und als Nachfolger des Apostel Petrus eine Sonderstellung unter den christlichen Bischöfen im Mittelmeerraum einnahm, dann war dies schon in der frühen Kirche hinsichtlich seines dogmatischen und juristischen Umfangs umstritten,¹⁵ und so mag der klare Fingerzeig auf die Gottesnähe des Bischofs von Smyrna eine deutliche kirchenpolitische Botschaft enthalten haben. Was es unter dieser Perspektive bedeutet, dass Polykarp in dem so stark der Interpolation verdächtigten Kap. 13 seines Philipper-Briefes derjenige zu sein scheint, der die Briefe des Ignatios vollständig gesammelt hat und auf Wunsch zur Einsichtnahme verschickt, sei hier einmal dahingestellt.

Statt dessen möchte ich der von Ignatios so eindringlich bemühten Tiermetaphorik näher nachgehen. Wilde Tiere erscheinen in seinen Briefen in verschiedenen Bildverbindungen. So fokussiert Ignatios die Mühle ihrer Zähne, sie sind Grab seines

¹⁵ Vgl. das römische Bemühen um Einflussnahme im Osten, wie sie *IClem* dokumentiert, und dann den Osterstreit zwischen Polykarp (!) und dem römischen Bischof Anicet; s. dazu unten Anm. 31. Vgl. hierzu Marksches (2006), 77f.

Leibes, in dem er unsichtbar – also ohne Grabmal mit Titulus, Epigramm und Relief, ohne Sicherung der Erinnerung an sein irdisches Leben und Wirken – schlafen möchte (IgnRom 4.1–2); in Rom wird er gegen sie kämpfen (IgnEph 1.2), aber nicht nur dort, sondern seine gesamte Reise ist gleichzusetzen mit einem Kampf gegen die ‚zehn Leoparden‘, bei Tag und Nacht, zu Wasser und zu Lande, und zwar einem sehr ungleichen Kampf, denn Ignatios muss gefesselt kämpfen (IgnRom 5.1). Gerade die letztzitierte Formulierung ist im Griechischen allerdings nicht ganz eindeutig: θηριομαχῶ, διὰ γῆς καὶ θαλάσσης, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἐνδεδεμένος δέκα λεοπάρδοις lässt offen, ob δέκα λεοπάρδοις *apo koinou* sowohl zu θηριομαχῶ als auch zu ἐνδεδεμένος gehört oder ob die Wendung ἐνδεδεμένος δέκα λεοπάρδοις nur die beiden vorangehenden adverbialen Bestimmungen der Zeit und des Ortes durch eine prädikative Bestimmung der Art und Weise ergänzt. Versteht man die Formulierung zeugmatisch, dann erweitert sich der kleinasiatische Raum zu einer gewaltigen Arena, zu einer Art kontinentalem Kolosseum, und die Endstation der Reise in Rom bringt nur das Ende des langen Tierkampfes; die in der Forschung bisweilen gewählte Beschreibung der Ignatianischen Reise als eines Triumphzuges¹⁶ ließe sich unter dieser Prämisse nicht halten, und ohnehin passt sie nicht zur demütigen Selbstbeschreibung des Gefangenen: Was sollte das für ein Triumphzug sein, der mit der gedächtnislosen Auslöschung endet, einer wahrhaftigen *damnatio* nicht nur *ad bestias*, sondern auch *memoriae*? Nimmt man θηριομαχῶ hingegen als einstelliges Prädikat, so muss man sich gerade deshalb, weil die römischen Soldaten dann zwar als wilde Tiere metaphorisiert würden, jedoch nicht als Gegner des ubiquitären Tierkampfes, den Ignatios zu bestehen hat, anzusehen wären, nach der Identität dieser θηρία fragen, die sozusagen die wilden Tiere, die Ignatios' Leib zu Tode bringen werden, präfigurieren und von daher vielleicht eher auf einer mentalen Ebene als Gegner verstanden werden sollten. Es könnten dann Doketisten sein, gegen die die *Ignatianen* gern in Stellung gebracht werden; es könnten auch allgemeiner die innerchristlichen Gegner und Gnostiker sein, von denen Ignatios an verschiedenen Stellen, meist in recht allgemeiner Form, spricht. Sein Kampf gegen all diese wird dann ebenfalls, diesem Schluss lässt sich nicht entgehen, durch seine Gottesnähe gekrönt werden, und Polykarp, der ihm ja nicht nur als Mit-Episkopos verbunden ist, sondern auch besonderer Ehrungen und Hervorhebungen teilhaftig werden soll, ist also wohl gehalten, diesen Kampf fortzuführen – wie er es in seinem Brief an die Philipper (Polyc 7) auch tut, bevor er zur Nachahmung der Märtyrer, darunter Ignatios, auffordert (Polyc 9).

Da die Formulierung offensichtlich so gewählt ist, dass sie beides auszudrücken vermag, sollte der Rezipient wohl auch beide Deutungen berücksichtigen. Dadurch wird das Motiv der wilden Tiere allerdings stark aufgeladen. Smyrna erscheint im

¹⁶ Vgl. Schoedel (1990), 39–41 mit einer überzeugenden Abwägung des Verhältnisses von Zufällen und Inszenierungen auf dem Weg des Ignatios.

Kampf gegen sie als ein neues und bedeutendes Zentrum. Nicht nur der besonderer göttlicher Nähe gewürdigte Polykarp residiert dort, nicht nur ist ein Brief allein an ihn adressiert, sondern neben dem Brief an die smyrnäische Gemeinde (6) geben sich vier der sieben Briefe als in Smyrna verfasst. In immerhin sechs von sieben Briefen wird also auf die eine oder die andere Weise Smyrna hervorgehoben. Ignatios verringert demgegenüber Roms Bedeutung auch dadurch, dass, wie Schoedel hervorgehoben hat,¹⁷ er durch die exzeptionellen präzisen personellen und zeitlichen Angaben am Ende des Briefes an die römische Gemeinde dafür sorgt, dass seine Ankunft gebührend vorbereitet und inszeniert werden kann: Rom stellt sich also in seinen Dienst, nicht er sich in denjenigen Roms. Zu seinem Nachfolger ernannt er hingegen ausdrücklich Polykarp:

ἐπεὶ οὖν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἡδυνήθην γράψαι διὰ τὸ ἐξαιφνῆς πλεῖν με ἀπὸ Τρωάδος εἰς Νεάπολιν, ὡς τὸ θέλημα προστάσσει, γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις, ὡς θεοῦ γνώμην κεκτημένος, εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι, οἱ μὲν δυνάμενοι πεζοὺς πέμψαι, οἱ δὲ ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπὸ σου πεμπομένων, ἵνα δοξασθῇτε αἰωνίῳ ἔργῳ, ὡς ἄξιοι ὦν. (IgnPol 8.1)

Zwar handelt es sich hierbei zunächst einmal um einen Sonderauftrag zur Kommunikation mit Antiochia, aber dieser Auftrag bringt Polykarp in eine herausragende Stellung gegenüber allen anderen Gemeinden, denen er im Namen des Ignatios schreiben wird. Polykarps hier plakatierte Nähe zu Ignatios findet ihre Fortsetzung in seinem eigenem Martyrium, das im *Martyrium Polycarpi* so eindrucksvoll geschildert wird. Auch von dort lassen sich wiederum Verbindungslinien zum *Corpus Ignatianum* ziehen, ohne dass ich hieraus Spekulationen über die Verfasser ableiten möchte: Es genügt, dass diese assoziativen Möglichkeiten als solche dingfest zu machen sind. Im Moskauer Epilog zum *Martyrium Polycarpi* heißt es nämlich:

Ταῦτα μετεγράψατο μὲν Γάιος ἐκ τῶν Εἰρηναίου συγγραμμάτων, ὃς καὶ συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ, μαθητῇ γεγονότι τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου. οὗτος γὰρ ὁ Εἰρηναῖος, κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου Πολυκάρπου γενόμενος ἐν Ῥώμῃ, πολλοὺς ἐδίδαξεν ... ἱκανῶς τε πᾶσαν αἴρεσιν ἤλεγξεν καὶ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα καὶ καθολικόν, ὡς παρέλαβεν παρὰ τοῦ ἁγίου, καὶ παρέδωκεν. ... καὶ τοῦτο δὲ φέρεται ἐν τοῖς τοῦ Εἰρηναίου συγγράμμασιν, ὅτι ἡ ἡμέρα καὶ ὥρα ἐν Σμύρνῃ ἐμαρτύρησεν ὁ Πολύκαρπος, ἤκουσεν φωνὴν ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει ὑπάρχων ὁ Εἰρηναῖος ὡς σάλπιγγος λεγούσης: Πολύκαρπος ἐμαρτύρησεν.

Der Erzähler liefert durch seine Bemerkungen über das ekklesiastische und doktrinaire Wirken des Smyrners und Polykarpschülers Irenäus in Rom zunächst einmal genau die Stichwörter, die eine Verbindung zu Ignatios herstellen: die Widerlegung der Häretiker, das Bemühen um ‚katholische‘ Einigkeit.¹⁸ Es ist nicht ohne Interesse,

¹⁷ Schoedel (1990), 304f.

¹⁸ Der Begriff καθολικὴ ἐκκλησία erscheint emphatisch in IgnSm 8.2; die Einheit der Kirche wird aber auch in den übrigen Briefen häufig thematisiert (vgl. Bruns [2008], 300); in zur obigen Argumentation passender Pointierung erscheint er dann auch im *Mart. Polyc. Praescr.*

dass diese Tätigkeiten gerade in Rom, dem vermeintlichen Zentrum des christlichen Glaubens, nötig sind, und Irenäus wird in seinem Tun bestätigt durch das Wunder, dass er zur exakten Stunde, in der Polykarp in Smyrna den Märtyrertod stirbt, in Rom eine Stimme sagen hört: Πολύκαρπος ἐμαρτύρησεν. Es ist eben Smyrna, das durch diesen Tod christlich geadelt wird; in Rom hingegen reicht es nur noch für eine Nachricht. Dieses narrative *Procedere* scheint mir daher genau in die oben bereits angedeutete kirchenpolitische Richtung zu zielen: Polykarp wird als der gottnahe Bischof in Rom von höchster Instanz investiert, zugleich wird er durch das Martyrium in eine Reihe mit anderen Märtyrern wie Ignatios gestellt und kommt seiner Aufforderung an die Philipper, die Märtyrer nachzuahmen, selbst aufs Trefflichste nach. Zwar sind Datierung und Verfasserschaft dieses Zusatzes zum *Martyrium* unklar; auch spätantike Datierungen werden erwogen.¹⁹ Gleichwohl fingiert der Verfasser nichts, was nicht auch im 2. Jahrhundert hätte erwogen, fingiert und geglaubt werden können²⁰ und bezieht sich immerhin auf die dieser Zeit angehörenden Schriften des Irenäus von Lyon als *terminus post quem*, also ca. 200 n. Chr., und das ist es, was für unsere Überlegungen hier zählt. Denn selbst wenn mehrere Generationen zwischen dem Tod des Polykarp um 155 n. Chr. und der Hinzufügung dieses Zusatzes liegen sollten, so zeigte das hier entwickelte Szenario nur, dass Fragen nach dem ekklesiastischen Primat auch spät noch Thema von Polemik sein konnten und Smyrna nicht so schnell aus dem Fokus geriet. So bildet sich eine smyrnaisch initiierte Autoritätstradition aus.

Unbezweifelbar steht der Text zudem an dieser Stelle in intertextueller Verbindung zur (wohl aus den 90er Jahren des 1. Jh.s n. Chr. stammenden, vielleicht auch eine knappe Generation später zu datierenden) Offenbarung des Johannes. Die ‚Trompetenstimme‘ (ὥς σάλπιγγος λεγούσης) kennen wir in exakt dieser Formulierung aus *Offb* 1,10; einen alternativen Beleg für sie gibt es nicht. In der *Offenbarung* ist sie nicht nur für die Vermittlung der gesamten Vision verantwortlich,²¹ sondern kündigt zudem auch das Ende der alten und den Beginn der neuen Welt an.²² Die alte, zu stürzende Welt wird vom θηρίον beherrscht, das in der allegorischen Deutung der *Offenbarung* stets gern mit dem imperialen Rom gleichgesetzt wurde²³ und

¹⁹ Camelot (1958), 240. Erstaunlicherweise bleibt die Formulierung gänzlich unkommentiert bei Buschmann (1998).

²⁰ Für einen Eindruck von der Bandbreite des Phantastischen, das auch in gebildeten Kreisen zumindest ein seriöser Gesprächsgegenstand sein konnte, vgl. Lukians *Philopseudes*, Phlegon von Tralles' *Mirabilia* und die Sammlung der *Paradoxographi Graeci*.

²¹ Vgl. hierzu auch *Offb* 4,1.

²² Vgl. *Offb* 10,6.

²³ Diese (älteren) Deutungsansätze sind dokumentiert bei Böcher (1975), v. a. 26–120.

das von seinen Anhängern Anbetung fordert.²⁴ Womöglich greift wiederum Ignatios dieses Motiv ironisch auf, wenn er fordert:

μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μὴθὲν καταλίπωσι τῶν τοῦ σώματός μου ... (IgnRom 4.2)

Mit der *Offenbarung* verbindet das *Corpus Ignatianum* darüber hinaus die Tatsache, dass auch dem eigentlichen Offenbarungstext genau sieben Sendschreiben vorangestellt sind;²⁵ eine weitere Verbindungslinie könnte die mehrfache Betonung des ‚Schweigens‘ sein, das den Bischof auszeichnen soll, wie es die großen göttlichen Heilstaten ausgezeichnet hat, und das in *Offb* 8,1 der neuen Schöpfung vorausgeht.²⁶ Und auch dort ist die Manifestationsform der vom Himmel gesandten neuen Welt eine neue Stadt, eben das himmlische Jerusalem. Mögen die letzten von Ignatios erwähnten Orte als tatsächliche Stationen der Reise Fügung oder Zufall sein, so teilt er uns doch am Ende seines Schreibens an Polykarp sicher nicht grundlos so detailliert mit, dass er jetzt das Schiff nach Νεάπολις besteigen müsse – anstatt etwa einfach nur zu sagen, dass er nun den letzten Gang ins Martyrium anzutreten habe –, und hebt auch den Abfahrtsort in Kleinasien eigens hervor:

... οὐκ ἡδυνήθην γράψαι διὰ τὸ ἐξαίρηνς πλεῖν με ἀπὸ Τρωάδος εἰς Νεάπολιν ... (IgnPol 8.1)

Wenn nämlich Orte in den *Ignatianen* nicht nur aus dokumentarischen Gründen erwähnt werden, sondern auch symbolisch aufgeladen zu werden scheinen (oder gar aus diesem Grund der Symbolaufladung als Stationen der Reise erst fingiert werden), dann könnte man auch über den symbolischen Wert der Erwähnung der Troas spekulieren. Troja ist in der römischen Kultur der Ur-Ort des Römertums: Aeneas bringt die trojanischen Penaten nach Italien, Rom ist damit die Nachfolgerin Trojas. Erst muss Troja untergehen, damit Rom gegründet werden kann: Diesen mythologischen Zusammenhang hatte Vergil in seiner *Aeneis* gewissermaßen klassisch zementiert. Indem Ignatios gerade seinen letzten Brief von der Troas aus schickt, ‚überschreibt‘ er, so könnte man spekulieren, diese Tradition ins Christliche: Ignatios, der neue Aeneas, reist zwar ebenfalls von Troja nach Rom, und auch er hat dort Kämpfe zu bestehen. Der Märtyrer aber siegt durch seinen Tod, der Rom zur Durchgangsstation degradiert, zum Ort einer angedeuteten Apotheose des Ignatios, der als neue Sonne über Smyrna aufgehen und es damit als Nachfolgerin des christlichen Rom inaugurieren wird. Der zuletzt genannte Ankunftsort des Ignatios, die ‚neue Stadt‘, wiese dann konnotativ auf diese provokative Gestaltung der christlichen mentalen Landkarte des römischen Reichs voraus.

²⁴ *Offb* 13,4–12 erwähnt dreimal die Proskynesis aller Menschen vor dem Tier, *Offb* 13,14–15 berichtet von dem Kultbild des Tieres, dessen Anbetung den Menschen abverlangt wird. Hingegen werden Johannes' Versuche einer Proskynese vor dem Lamm in *Offb* 19,10 und 22,8 ausdrücklich vereitelt.

²⁵ Gemeinsame Briefempfänger von *Offb* und *Ignatianen* sind: Ephesos, Smyrna, Philadelphia.

²⁶ Vgl. zum Motiv des Schweigens und der Stille in den *Ignatianen* Bruns (2008), 303.

Auch aus dieser Perspektive zeigt sich also, wie auf einen Raum der Peripherie imaginative Überschreibungen projiziert werden: Es ist der formbare Raum, der kreativ gestaltet, dem Zentrum nähergebracht, aber ihm auch entfremdet werden kann. Die Reise des Ignatios wird – metaphorisch gesagt – zu einem Prozess der Transkription dieser Peripherie hin zum Mittelpunkt einer neuen christlichen Welt, die ihre Heiligung durch das apotheosehafte Martyrium des Ignatios in Rom erhält. Die Offenheit einer solchen Prozessualität, die ja nur durch die sieben ignatianischen Briefe allein nicht zu einem Ende gebracht werden kann, bildet sich in der Unabgeschlossenheit des Corpus ab. Ihm fehlt jede paratextuelle Rahmung, die seinen Zweck präzisieren, damit aber womöglich auch behindern und seine Wirkung durch Finalisierung begrenzen könnte. Der Dynamik des Prozesses entspricht dabei die Wahl des Brief-Genres, das nicht nur als solches hochgradig ‚mobil‘ ist, sondern immer wieder auch auf die Überbringer und die Vorgänge der Briefzustellung zu sprechen kommt und aufgrund seiner wechselnden Adressaten und Absendungsorte besonders lebhaft und vielseitig gestaltet ist.²⁷

Akzeptiert man diese Überlegungen als zutreffend, stellt sich abschließend die Frage nach dem passendsten Kontext für eine solche Strategie. In der Kritik, die an Hübners Thesen gleich nach ihrem Erscheinen laut wurde, wird unter anderem hervorgehoben, im zweiten nachchristlichen Jahrhundert habe man dem Märtyrer keine Autorität in kirchenrechtlichen Fragen zuerkannt; eine Fälschung, die die Figur des Ignatios benutze, um den Monepiskopat zu befördern, hätte also an den Erwartungen der Rezipienten vorbeigeschrieben.²⁸ Die obigen Überlegungen unterstellen dem, um es möglichst neutral zu formulieren, Verfasser der *Ignatianen* allerdings auch nicht, dass er eine eigentliche ekklesiastische Reform habe durchführen wollen, zumal die Gemeindestruktur des gesamten zweiten Jahrhunderts nicht klar genug vor unseren Augen steht. Vielmehr sehe ich den Fokus der Briefe zwar einerseits auf der generellen Stärkung einer Leitungsstruktur – dieses Interesse wird den Briefen auch, soweit ich sehe, nirgends bestritten –, andererseits aber vor allem auf der Unterstützung einer einzelnen Persönlichkeit, nämlich Polykarps, dem jener Verfasser mit Blick auf die defiziente Stabilität vieler Gemeinden (von der ja auch schon die Sendschreiben der *Offenbarung* sprechen) offensichtlich Führungs- und Leitungsqualitäten zutraut, und zwar mehr als dem Bischof von Rom. Zwar ist auch dessen Amtsexistenz für das erste und zweite nachchristliche Jahrhundert nicht gesichert und jedenfalls in ihrem Zuschnitt fraglich. Der erste Clemensbrief spricht (40,4) vom obersten und einzelnen Amt des ἀρχιερέως, während alle anderen Ämter (ιερείς, λεῖται und λαϊκοί) pluralisch gefasst sind, und er leitet, wenn auch von der römischen Gemeinde verfasst, aus dieser Beschreibung – die dann natürlich auch auf Rom selbst zutreffen muss – autoritative Aussagen über den gemeindlichen Zusammenhalt ab, der verschiedene Formen der ἐπισκοπή (1Clem 44) zu kennen

²⁷ Vgl. oben Anm. 10.

²⁸ Vgl. Schöllgen (1998), 17–20.

scheint. Zurückhaltung in der Bewertung des Amtes des ἀρχιερέυς ist sicher geboten, doch genausowenig lässt sich leugnen, dass hier von einer singulären Führungsspitze die Rede ist; der singularische Begriff des ἐπίσκοπος findet sich bereits in den Pastoralbriefen.²⁹ Nichtsdestoweniger existieren im 1. und 2. Jh. n. Chr. noch sehr verschiedene Vorstellungen von der besten Organisation der Gemeinden, nach unterschiedlichsten lebensweltlichen Vorbildern konzipiert. Gerade im Umgang mit alternativen Interpretationen dessen, was Christentum sein sollte, erwies sich dann immer mehr die Notwendigkeit klarer Führungsstrukturen.³⁰ Diese Differenzen und diese Prozesse der Aushandlung der effizientesten Gemeindestruktur mussten aber doch wohl auch zu Konkurrenzen zwischen Gemeinden führen, und dies vor allem zwischen Gemeinden in Städten, die ohnedies in der paganen Lebenswelt Führungsansprüche erhoben. Dass daher die römische Ekklesia als Gemeinde der imperialen Hauptstadt innerhalb der christlichen Ekklesien eine Vorrangstellung beanspruchte,³¹ mag man annehmen, und Ignatios scheint das in einer (vielleicht absichtsvoll) mehrdeutigen Wendung zu Beginn des römischen Briefes auch anzudeuten.³² Womöglich wurde dieser Anspruch durch Berichte, nach denen Petrus in Rom das Martyrium erlitten hatte, noch unterstützt; der Clemensbrief scheint in die gleiche Richtung zu weisen. Nach Gal 2,11–14 hielt sich Petrus überdies ebenfalls in Antiochia auf; bis heute wird er als erster ‚Bischof‘ dieser Gemeinde angesehen. Es ist keineswegs unwahrscheinlich, dass auch eine solche Behauptung zu der Vielzahl differenter Versionen der Kirchengeschichte des ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhunderts gehört haben kann. Dann ließe sich sogar denken, dass ‚Ignatios‘ seine Reise vom Führungsamt in Antiochia zum Martyrium nach Rom als Kondensation einer Petrusnachfolge ansah, die er nun über Rom hinaus- und hin zu Polykarp nach Smyrna führte.³³ Dies würde sowohl die Tatsache der zwei smyrnäischen Briefe (an die Gemeinde und an Polykarp) als auch das Fehlen einer Anrede an den Leiter der römischen Gemeinde im römischen Brief – und das Fehlen einer Erwähnung des

²⁹ Vgl. Bruns (1998), 297f. Ebd. 301 betont er sicher zu Recht die Möglichkeit ungleichzeitiger Hierarchieentwicklungen.

³⁰ Vgl. hierzu Ebner (2006), 42–53.

³¹ Der Führungsanspruch Roms wird in Synodalfragen noch bis weit in die Spätantike bestritten; vgl. hierzu Ebner (2006), 76f. Polykarp und der römische Bischof Anicet müssen einen Kompromiss in Sachen des Ostertermins finden, und Anicets Nachfolger Victor scheitert bei seinem Versuch, diesen Termin in seinem Sinne gewaltsam zu vereinheitlichen (Ebner [2006] 78). Diese Auseinandersetzungen muss, im zweiten Jahrhundert, Rom offensichtlich vor allem mit Smyrna und Ephesus führen.

³² Vgl. IgnRom *inscr.*, dazu Schoedel (1990), 266–268. Einen sehr viel eindeutigeren Bezug auf das gesamte römische Reich befürwortet Camelot (1958), 124–126.

³³ Vgl. IgnRom 4.3: Ignatios verbindet Petrus und Paulus in leitender Funktion mit Rom, grenzt sich aber zunächst demütig von ihnen ab (ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος), nur um sich im nächsten Satz ihnen zumindest implizit gleichzustellen: ἀλλ’ ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος. Noch ausdrücklicher zieht Ignatios eine Verbindung zu Paulus und seinem Martyrium in IgnEph 12.2.

Bischofsamts in diesem Brief³⁴ – erklären: Neben der gesonderten Hervorhebung Polykarps wurden dann so der römische Gemeindeleiter und sein Amt gleichsam mit Nichtachtung gestraft,³⁵ und entsprechend lautet auch die den ganzen Brief hindurch in varierten Formulierungen wiederholte Ignatios' einzige Bitte an die römische Gemeinde: ihn ohne Rettungsversuche sterben zu lassen.

Vor diesem Hintergrund leuchtet es ein, das Corpus der Briefe zeitlich in eine grobe Nähe der *Offenbarung*, des *Ersten Clemensbriefes* und der *Pastoralbriefe* zu setzen, also in das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts. Daraus lässt sich ihre Authentizität zwar nicht zwingend ableiten; das Argument allerdings, dass ihre gesamte Wirkung – wie man sie auch immer genau bestimmen mag – nicht zuletzt von dem äußeren Faktor abhängen musste, dass es eine briefexterne Erinnerung an Ignatios und unabhängige, identische Textzeugen seiner Briefe gab, die gegen-gelesen werden konnten, ist nicht von der Hand zu weisen.³⁶

³⁴ Vgl. Schöllgen (1998), 22.

³⁵ Vgl. dieser Problematik Schöllgen (1998), 20–23.

³⁶ An eine Interpolation des Polykarpbriefes, wie sie Lechner (1999) im Nachgang zu Teilen der älteren Forschung vertritt, vermag ich nicht recht zu glauben. Es wäre ja auch merkwürdig, dass man dem Interpolator so viel Geschick zutraut, Polyc 13 zu verfassen, dann aber nicht den Namen des Ignatios aus Polyc 9 zu streichen; vgl. hier auch Lindemann (1997), 186f. Das von den Vertretern der Interpolationsthese inkriminierte *sunt* in der Formulierung (13) *et de ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate* finde ich als tragendes Argument für die Annahme eines logischen Bruches und daher einer Interpolation nicht überzeugend. Denn es handelt sich ja hier um eine Übersetzung aus dem Griechischen, wo aller Wahrscheinlichkeit nach eine ganz geläufige Wendung wie *περὶ τῶν μετ' αὐτοῦ* gestanden hat, aus der eine Zeitstellung sich nicht ableiten lässt (eine griechischem *usus* entsprechende Wendung mit finitem Verb kann ich mir hier nicht vorstellen). Das Präsens *sunt* in der lateinischen Übersetzung *de his, qui cum eo sunt* kann also leicht eine ungenaue Übersetzung der offenen griechischen Formulierung sein. Dieses bereits von Pearson (1672), 140–142 erstmals in die Debatte gebrachte und von Brent (2006), 316 aufgegriffene Argument halte ich gegen Lechner (1999), 16 für stark. Polykarp wollte von den Philippern Details über das Martyrium des Ignatios erfahren, während er von dem kruden Faktum seines Todes wohl wenigstens durch Hörensagen wusste oder ihn jedenfalls als sicher annehmen durfte; deshalb verwendet er *certius* im Sinne von ‚genauer‘, ‚zuverlässiger‘. Lechner (1999), 53–63 muss sich entsprechend sehr dafür stark machen, auch Polyc 1,1 partiell als interpoliert anzusehen; denn an der dortigen prominenten Erwähnung des Ignatios und seines Martyriums hängt alles. Aber diese Stelle ist keineswegs sprachlich so defizitär, wie Lechner und seine Vorgänger meinen. Polykarp nennt zwei Gründe für seine Freude an den Mitbrüdern in Philippi: zum einen, weil sie sich Ignatios gegenüber als mitfühlende Freunde erwiesen haben, zum anderen, weil ihr Glaube stark ist; Widersprüche zwischen diesen beiden Gründen kann ich nicht erkennen. Der erste Grund ist partizipial formuliert: *συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ... δεξαμένοις ... καὶ προτέμψασιν ...* Der zweite Grund schließt mit *καὶ ὅτι* in Gestalt eines finiten Kausalsatzes an. Diese Kombination ist keineswegs inkonzinn, sondern dadurch bedingt, dass im ersten Fall aufgrund der Identität des Subjekts der prädikativen Konstruktion und des Objekts von *συνεχάρην* ein partizipialer Anschluss möglich und vor allem gebräuchlich ist, während im zweiten Fall durch die Differenz des Subjekts des Kausalsatzes und des Objekts von *συνεχάρην* der *ὅτι*-Satz unumgänglich wird. Hier ist also der *ἑλληνισμός* als *virtus dicendi* entscheidend, nicht die Frage nach der Häufigkeit solcher Konstruktionen bei Polykarp.

Literaturverzeichnis

- Bachmann-Medick (2014): Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg (5. Aufl.).
- Bachtin (2008): Michail M. Bachtin, *Chronotopos*, Frankfurt am Main (aus dem Russischen von Michael Dewey; russisches Orig. Moskau 1975).
- Böcher (1975): Otto Böcher, *Die Johannesapokalypse*. Erträge der Forschung 41, Darmstadt.
- Brent (2006): Allen Brent, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture*. STAC 36, Tübingen.
- Bruns (2008): Peter Bruns, „Der Monepiskopat im Briefkorpus des Ignatius von Antiochien“, Thomas Baier (Hg.), *Die Legitimation der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik*. BzA 251, Berlin u. a. 2008, 295–307.
- Buschmann (1998): Gerd Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*. KAV 6, Göttingen.
- Camelot (1958): Pierre Thomas Camelot, *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*. SC 10, Paris (3. éd., rev. et augm.).
- Dünne u. Günzel (2006): Jörg Dünne u. Stephan Günzel (Hgg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main (in Zsarb. mit Hermann Doetsch u. Roger Lüdeke).
- Ebner (2006): Martin Ebner, „Die Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Teil A: Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts“, Bernd Moeller (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum Mittelalter*, Darmstadt, 15–57.
- Faivre u. Faivre (2006): Cécile Faivre u. Alexandre Faivre, „Modes de communication et rapports de pouvoir dans les lettres d'Ignace d'Antioche“, *RSCr* 3, 59–82.
- Foucault (1993): Michel Foucault, „Andere Räume (1967)“, Karlheinz Barck (Hg.): *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik; Essais*, Leipzig (5., durchges. Aufl.).
- Foucault (2005): Michel Foucault, *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, Frankfurt am Main (zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Michael Bischoff, mit einem Nachwort von Daniel Defert).
- Geertz (2003): Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main.
- Hübner (1997): Reinhard Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 44–72.
- Joly (1979): Robert Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*. Université libre de Bruxelles. Faculté de philosophie et lettres 69, Brüssel.
- Lechner (1999): Thomas Lechner, *Ignatius Adversus Valentinianos? Chronologische und theologisch-geschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. VigChr.S 47, Leiden u. a.
- Lindemann (1997): Andreas Lindemann, „Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien‘“, *ZAC* 1, 185–194.
- Markschies (2006): Christoph Markschies, „Die Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Teil B: Von der Mitte des 2. bis zum Ende des 3. Jahrhunderts“, Bernd Moeller (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum Mittelalter*, Darmstadt, 59–98.
- Pearson (1672): John Pearson, *Vindiciae epistolarum S. Ignatii*, Cambridge (accesserunt Isaaci Vossii epistolae duae adversus David Blondellum).
- Schoedel (1990): William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*. Aus dem amerikanischen Englisch übers. von Gisela Koester, München (engl. Original 1985).
- Schöllgen (1998): Georg Schöllgen, „Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkungen zu den Thesen von Reinhard M. Hübner“, *ZAC* 2, 16–25.

Ferdinand R. Prostmeier
Cui bono?

Ignatios von Rom

Abstract: Cui bono? The cardinal problems of Ignatian scholarship are set aside here in order to investigate the function of the differences found in the Corpus Ignatianum between the Letter to the Romans and the six epistles addressed to readers in Asia Minor. The focus is on the recipients of this epistolary composition and their function. Guided by Cicero's leading question Cui Bono?, the presumption is that members of the Roman community, possibly the Ignatians, were the most likely to have created the Letter to the Romans. Can this suspicion be confirmed? Based on the personal note in IgnRom 4:3a, this article will explore the effect on our historical understanding of the Letter to the Romans attributed to Ignatius, as well as the function of the corpus as a whole.

1 Hinführung

Wortmeldungen zu den Ignatianen sind ein Ernstfall für die Streitkultur in Theologie und Kirche. In den vergangenen fünfundzwanzig Jahren ist die Erforschung des Corpus Ignatianum durch akribische Studien vorangetrieben worden.¹ Mit Respekt vor der reichen Ignatiosforschung ist im Folgenden von jener Personaltradition² abgesehen, die Euseb über den Verfasser des Siebenerkorpus³ überliefert⁴ und die

1 Die kontroversen Situierungen des Corpus Ignatianum und die daraus resultierenden Erklärungen, Modifikationen und Revisionen der verschiedenen Forschungspositionen sowie die wechselseitigen Entgegnungen und Richtgistellungen sind – neben den jeweiligen theologischen Folgerungen – gut dokumentiert. Vgl. Hübner 1996, 325–345; ders. 1999; Lindemann 1997, 185–194; Schöllgen 1998, 16–25; Vogt 1999, 50–63; Lechner 1999; Foster 2007, 81–107; Zwierlein 2009; ders., 2014; Schmithals 2009, 181–203; Theobald 2016, 309–314.

2 Vgl. Paulsen 1984, 38–50.

3 Das ‚Siebenercorpus der gemischten Sammlung‘ wird hier als älteste erreichbare Textstufe festgehalten. Vgl. dazu den Beitrag von Hanns Christof Brenneke in diesem Band.

4 Eus., *hist. eccl.* III 22,1 (Ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπ’ Ἀντιοχείας Εὐδοκίου πρώτου καταστάτος δεύτερος ἐν τοῖς δηλουμένοις Ἰγνάτιος ἐγνωρίζετο. Συμεὼν ὁμοίως δεύτερος μετὰ τὸν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀδελφὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας κατὰ τοὺτους τὴν λειτουργίαν εἶχεν./Die Kirche von Antiochia wurde

ursächlich ist⁵ für die Problemkreise, die sich in der Ignatianischen Frage verbinden und die unversehens in einen Strudel aus Rätseln und Hypothesen hineinziehen: 1. Die Überlieferungs- und Textgeschichte der unter dem Namen des Ignatios tradierten Schriften und die Konstitution eines kritischen Grundtextes der ältesten Rezension. 2. Die Verfasserschaft der Rezensionen. 3. Die Datierung und Situierung der Rezensionen. 4. Die Gestalt des (historischen) Ignatios.⁶

Lösungsvorschläge gibt es zuhauf; ein Konsens ist indes nicht in Sicht. Vielleicht ist es daher nicht „unziemlich“, die Kardinalprobleme zu Gunsten einer eher marginalen Frage zurückzustellen, nämlich nach den Funktionen der bekannten Differenzen im Corpus Ignatianum zwischen dem Römerbrief und den sechs Briefen mit kleinasiatischer Adresse. Selbstverständlich sind historische und literarische sowie theologiegeschichtliche Fragen stets mitzubedenken, zumal sie das Ringen um die Ignatianen immer wieder neu entfachen; diese klassischen Fragen zu den Ignatianen stehen hier jedoch nicht im Fokus. Das Interesse gilt vielmehr dem Nutznießer dieser Briefkomposition und ihrer Funktion. Dieser Zugriff auf das Corpus Ignatianum folgt dabei einer Leitfrage, die Cicero als Strategie zur juristischen Wahrheitsfindung empfohlen hat: *Cui Bono?* Cicero zufolge will diese kurze Frage zum Ausdruck bringen, dass bei einem Verbrechen der Verdacht am ehesten auf denjenigen fällt, der daraus den größten Nutzen zieht.⁷ Würde diese Strategie zur Aufdeckung des Tatbestandes auf die Ignatianen angewendet, dann käme wohl

zuerst von Evodius regiert; als zweiter Bischof machte sich damals Ignatios berühmt. Zu gleicher Zeit hatte in Jerusalem nach dem Bruder unseres Heilandes Symeon als zweiter Bischof die Leitung der Kirche.). Wirkungsgeschichtlich bedeutsam war Eusebs Referat der ignatianischen Personallegende in *hist. eccl.* III 36,2–15, hier Vv 2–4 (καθ' ὃν ἐγνωρίζετο Παπίας, τῆς ἐν Ἱεραπόλει παροικίας καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος, ὃ τε παρὰ πλείστοις εἰς ἔτι νῦν διαβόητος Ἰγνάτιος, τῆς κατὰ Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς ὃ δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος. λόγος δ' ἔχει τοῦτον ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἀναπεμφθέντα, θηρίων ἡγεύεσθαι βορὰν τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν. καὶ δὴ τὴν δι' Ἀσίας ἀνακομιδὴν μετ' ἐπιμελεστάτης φρουρῶν φυλακῆς ποιούμενος, τὰς κατὰ πόλιν αἷς ἐπεδήμει, παροικίας ταῖς διὰ λόγων ὁμιλίαις τε καὶ προτροπαῖς ἐπρωρυννύς, ἐν πρώτοις μάλιστα προφυλάττεσθαι τὰς αἵρέσεις ἄρτι τότε πρῶτον ἐπιπολαζούσας παρήγειν προύτρεπέν τε ἀπὶ ἔχουσιν τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως, ἣν ὑπὲρ ἀσφαλείας καὶ ἐγγράφως ἤδη μαρτυρούμενος διατυποῦσθαι ἀναγκαῖον ἡγεῖτο.). Haftpunkt ist die in Vv 7–9 zitierte Personaltradition aus IgnRom 5.

5 Hierzu gehört auch die unausgesprochene Paulusrezeption und das Bestreben der Gestalt des Ignatios, dem Glaubenszeugnis des Apostels nachzueifern, wenn nicht dieses zu übertreffen. Vgl. dazu Punkt 7.

6 Vgl. Löhr 2009, 105, der mit einer leicht abgewandelten Liste an Desideraten die Komplexität der Ignatianischen Frage bestätigt.

7 Vgl. Cicero, *Mil.* 12,32 (Quonam igitur pacto probari potest insidias Miloni fecisse Clodium? Satis est in illa quidem tam audaci, tam nefaria belua, docere magnam ei causam, magnam spem in Milonis morte propositam, magnas utilitates fuisse. Itaque illud Cassianum ‚cui bono fuerit‘ in his personis valeat; etsi boni nullo emolumento impelluntur in fraudem, improbi saepe parvo.); *S. Rosc.* 84d (L. Cassius ille quem populus Romanus verissimum et sapientissimum iudicem putabat identidem in causis quaerere solebat ‚cui bono‘ fuisset.); *Phil.* 2,35.

zuerst die römische Gemeinde als Schöpferin des Römerbriefes, womöglich sogar der Ignatianen in den Blick. Lässt sich dieser Verdacht erhärten?

Ausgehend von der berühmten Personalnotiz in IgnRom 4,3a, wo zum einen der Verfasser seine Autorität in Relation zu Petrus und Paulus definiert und wo beide Apostel *expressis verbis* mit Rom in Verbindung gebracht sind, wird zwei Überlegungen nachgegangen, nämlich zu den möglichen Konsequenzen für die historische Einordnung des unter dem Namen des Ignatios überlieferten Römerbriefes sowie zur Funktion des Corpus als Ganzem.

2 „Nicht wie Petrus und Paulus ...“

Der Römerbrief im Corpus Ignatianum bezeugt die Existenz einer exzellenten Petrus-Paulus-Tradition, die mit Rom verknüpft ist.⁸ In dem bekannten Teilvers 4,3a heißt es: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.⁹ Der Teilvers erläutert die Autorität, mit der der Verfasser sich in 4,1b durch παρακαλῶ ὑμᾶς¹¹ und dann mit den folgenden Imperativen in V 1c (ἄφετε) und V 2 (κολακεύσατε, λιτανεύσατε) an die römische Gemeinde wendet. Das geschieht auf zweifache Weise: 1. Durch den in 4,3b als antithetischer Parallelismus konstruierten Statusvergleich der beiden Apostel (ἐκεῖνοι) gegenüber Ignatios (ἐγώ)¹² und 2. durch den Sprachgebrauch von παρακαλῶ.

Diesbezüglich ist bereits der Einsatz in V 1b mit παρακαλῶ ὑμᾶς auffällig. Der folgende Prohibitiv μὴ ... γένησθε wirft nämlich die Frage auf, ob das παρακαλῶ als Mahnung oder Bitte zu begreifen ist.¹³ Der Konjunktiv γένησθε rechnet mit der Mög-

8 Vgl. 1 Clem 5,3–7; Näheres vgl. Lona 1997, 158–167; Iren., *adv. haer.* III 1,1 (... cum Petrus et Paulus romae evangelizarent et fundarent ecclesiam.); 3,2 (... a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae); Näheres vgl. Brox 2000b, 143–177; ders. 2000c, 179–200; Eus., *hist. eccl.* II 2,58. Es ist zu überlegen, ob 2 Petr 3,15b (καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἄδελφός Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν,) als Zeugnis für eine römische Petrus-Paulus-Tradition gelten kann, die womöglich gegen die markionitische Paulusokkupation eine „reakkreditierte“ Paulusinterpretation zur „Heimholung“ paulinischer Literatur und Theologie forcieren will; vgl. Vögtle 1994, 262f., spez. 263 Anm. 13; Paulsen 1984, 172–174; Lindemann, 1979, 82–97. 199–232. 390–395.

9 Vgl. Delling 1969, 34–36, zufolge meint διατάσσειν „anordnen, verordnen“; „Das διατάσσεσθαι gehört offensichtlich zum apostolischen Amt ...“ (ibid. 35).

10 IgnRom 4,3a: „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch.“ Text und Übersetzung der Ignatianen und des Polykarpbriefes sind zitiert aus: Lindemann/Paulsen 1992, 178–257.

11 IgnRom 4,1b: παρακαλῶ ὑμᾶς, μὴ εὐνοια ἄκαιρος γένησθῃ μοι./Ich ermahne euch, mir kein ungelegenes Wohlwollen zu erweisen.

12 IgnRom 4,3b: ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατὰκριτος.
ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος.

13 Vgl. Passow 1841, II,684f. Schmitz u. Stählin 1954, 771–798, heben vier Hauptverwendungsweisen und Bedeutungen von παρακαλεῖν hervor: 1. In der Bedeutung von *herbeirufen* und *aufordern*

lichkeit, dass die römischen Adressaten in der Position sind, für Ignatios eine Be gnadigung durchzufechten. Ist der Teilvers $\mu\eta\ \epsilon\upsilon\nu\omicron\iota\alpha\ \acute{\alpha}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma\theta\acute{\epsilon}\ \mu\omicron\iota$ nun eine Mahnung oder eine Bitte – oder gar eine Warnung? Würde der Verfasser die Römer ausdrücklich ermahnen wollen, wäre die Form $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ zu erwarten. Wie der Verfasser das $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\tilde{\omega}\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ hier gemeint hat, dürfte aus IgnRom 7,2b ersichtlich sein. Dort folgt auf das $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\tilde{\omega}\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ der Imperativ $\pi\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\epsilon$.¹⁴ Der Sachbezug ist derselbe wie in 4,1f.: Der Verfasser will nicht, dass in Rom einflussreiche Christen versuchen, seine Hinrichtung abzuwenden, denn nach seiner festen Überzeugung würde dadurch verhindert, dass er zum Glaubenszeugen wird. Hinsichtlich der hier antizipierten Situation äußerster Bedrängnis und Leidensangst scheint es naheliegender, $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\tilde{\omega}\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ im Sinne von „anflehen, eindringlich bitten“ zu verstehen. Die Eindringlichkeit der Bitte korrespondiert mit der Nachdrücklichkeit des Verbotes.

Der intratextuelle Vergleich gibt Anlass zu der Vermutung, dass der Verfasser, wenn er sich direkt und verbindlich an die römische Gemeinde wendet, mit Bedacht das Verb $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\tilde{\omega}$ wählt. Tatsächlich gehört das Verb in den Kontext des Bittbriefes ($\acute{\alpha}\xi\iota\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$) und der daraus abgeleiteten viergliedrigen Bittformel, die in der frühen Kaiserzeit für private Bittgesuche sowie für Eingaben Usus ist.¹⁵ Das übliche Bittverb in Petitionen ist $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\upsilon\tilde{\nu}$; daneben wird $\delta\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$, $\acute{\epsilon}\rho\omega\tau\tilde{\alpha}\nu$ und $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\tilde{\omega}$ gebraucht. Letzteres ist die persönlichste und verbindlichste Formulierung und wird deshalb gerne in Privatbriefen aufgegriffen.¹⁶ Die viergliedrige Bittformel, die zumal

zum „*helfenden Kommen*“, 2. als *tröstender Zuspruch* bes. bei *Trauerfällen* oder *moralische Ermutigung*, *tapfer zu sein*, 3. als *ermahnender Aufruf*, insbesondere in *militärischen Zusammenhängen* und *der Einschwörung auf eine Maßnahme*, und 4. *im Sinne des Bittens und Ersuchens*, *im Gebet in Anrufung der Gottheit* (um Hilfe). In biblisch-christlicher Literatur richtet sich das Lexem stets an Gott oder an Jesus Christus und bittet um Erhörung, Gnade und Heil. Demgegenüber richtet sich IgnRom 4,1 ganz profan an Glaubensgenossen in Rom, damit sie etwas Bestimmtes nicht tun. „Hat der Bittende Autorität gegenüber dem, an den er sich wendet, so werden seine Bitten zu Vorschlägen, z. B. Polyb 4, 29, 3.“ Auch dieser spezielle Sprachgebrauch kann in IgnRom nicht vorliegen. Nach IgnRom 4,3 will sich Ignatius gerade wegen seine geringeren Autorität nicht mit Petrus und Paulus messen. Darum kann 4,3a kein kollegial-höflicher Vorschlag sein.

14 IgnRom 7,2b: $\mu\eta\delta' \ \acute{\alpha}\nu\ \epsilon\gamma\omega\ \pi\alpha\rho\tilde{\omega}\nu\ \pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\tilde{\omega}\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \pi\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\epsilon\ \mu\omicron\iota$ /Selbst wenn ich persönlich euch anflehe, gehorcht mir nicht.

15 Aus dem amtlichen Briefverkehr, d.h. aus dem Bereich der Eingaben von Privatpersonen an Behörden, wandert die Formel aus *Hintergrund*, *Bitte*, *Adressat der Bitte* und *erwünschte Handlung* auch in den privaten und halboffiziellen Briefverkehr. Näheres vgl. Mullins 1962, 46–54; Thraede 1970; White 1972; Malherbe 1988; Reed 1997, 171–193.

16 Sowohl die Struktur der Bittformel und ihre typischen Modifikationen als auch die Konstanz der Formel sind u. a. durch Oxyrhynchos Papyri belegt, nämlich in Privatbriefen (P.Oxy. IV. 744 [1 v. Chr.], II. 294 [22 n. Chr.]), in Empfehlungsschreiben (P.Oxy. II. 292 [um 25 n. Chr.]), in halboffiziösen Briefen, z. B. an Funktionsträger im Kult (P.Oxy. XII. 1480 [32 n. Chr.]), in Geschäftsbriefen (P.Oxy. I. 158 [6./7. Jh. n. Chr.], VII. 1068 [3. Jh. n. Chr.]) und sogar in Pachtverträgen (P.Oxy. XIV. 1666 [3. Jh. n. Chr.]).

in Bittbriefen bedient werden musste,¹⁷ scheint auch in IgnRom 4,1a.b federführend gewesen zu sein:

- a. *Hintergrund/Anlass*: Der Versteil ἐγὼ γράφω bis κωλύσητε (4,1a) berichtet als Hintergrund der Bitte die Todesbereitschaft des Ignatios, die durch eine Intervention der römischen Gemeinde unterlaufen werden könnte. Diese reale Möglichkeit ist der Anlass für die Bitte.
- b. *Petition*: Das Bittwort ist παρακαλῶ, womit schon die gesteigerte Emphase im Verhältnis zu den Adressaten deutlich ist. Durch die Wahl des Bittwortes wird das Verhältnis zwischen Bittendem und Adressaten nach Rang, Kompetenz- und Machverteilung sowie der persönlichen Nähe definiert.
- c. *Adressat*: Das Pronomen ὑμᾶς bezieht die Bitte auf die Adressaten des Briefes, also auf die römische Gemeinde. Dadurch wird die Exzellenz der römischen Gemeinde aufgerufen, die im Präskript sorgsam konstruiert ist.
- d. *Erbetene Handlung*: Mit μὴ ... γένησθέ μοι benennt Ignatios die Handlung, die er von den Römern erwartet.

Aus der Verwendung der epistularen Bittformel allein kann nicht geschlossen werden, dass das Schreiben an die Römer ein Bittbrief ist. Vielmehr wird das schriftstellerische Niveau des Verfassers erkennbar. Er greift eine epistulare Konvention auf, um sein Anliegen gewissermaßen formgerecht zu artikulieren. Hierdurch bestimmt er zugleich die Koordinaten für das Verhältnis zwischen ihm und seinen römischen Adressaten. Die Verwendung dieser Standards und ihre subtile Variation ist auch eine hermeneutische Anweisung und erhebt zugleich Anspruch auf Deutungsautorität.

Dass der Verfasser die Konvention schöpferisch zu seinen Zwecken einzusetzen versteht, ist z. B. in der Ausführung des ersten Formelements der Bittformel zu erkennen. Die Darstellung des Hintergrunds der Bitte gilt nicht exklusiv den römischen Adressaten. Der Hintergrund ist vielmehr allen Gemeinden – man darf wohl ergänzen „im Imperium“ – bekannt. Demgegenüber wendet sich der angeschlossene Konditionalsatz direkt an die römische Gemeinde, besorgt darüber, sie könnte seine Hinrichtung abwenden. Der Inhalt des Schlusses von V 1a εἰάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε/ „außer ihr verhindert es“, der den Anlass für die Bitte nennt, wird in V 1b in Gestalt einer direkten Anrede an die römischen Adressaten aufgenommen, also in gesteigerter Emphase, die von den Adressaten Aufmerksamkeit einfordert. Das παρακαλῶ bringt schon hier jene persönliche Dimension ins Spiel, die in 7,2 im Blick auf das bevorstehende Zusammentreffen mit der Gemeinde intensiviert zum Ausdruck gebracht ist. Mittels παρακαλῶ ὑμᾶς wird also das Verhältnis zwischen Ignatios und seinen römischen Adressaten definiert.

Hierdurch geschieht zugleich eine Konstruktion des Rangs und der Bedeutung der römischen Gemeinde, und zwar auch vor dem weit gespannten Hintergrund, der

¹⁷ Näheres vgl. Bauer 2011, 12–109.

im ersten Formelement aufgezogen worden ist. Die römische Gemeinde ist – wie jeder weiß oder doch vermuten könnte – in der Position, Erfolg versprechend gegen die Hinrichtung zu intervenieren, aber sie wird inständig darum ersucht, auf diese Einflussnahme zu verzichten. Die Konventionen, die der Verfasser bei seinem Ansinnen beachtet, wollen auch klarlegen, dass er die römische Gemeinde tatsächlich in der Lage und willens zur Intervention sieht.

Die Bitte ist also keine verdeckte Warnung an die Gemeinde, sich nicht selbst in Gefahr zu bringen; IgnRom 4,1 ist keine Ermahnung oder gar ein Befehl. Vielmehr tritt der Verfasser als Bittsteller, nicht aber als Befehlender an die römische Gemeinde heran. Genau das erläutert 4,3a, indem sich der Bittsteller in Relation zu den beiden Aposteln definiert. Das ist nicht zwingend Ausdruck einer sozialen oder hierarchischen Inferiorität eines deportierten Episkopos einer Provinzmetropole gegenüber der Gemeinde im *caput mundi*. Sie kann auch ein höflicher und dennoch demonstrativer Status-Verzicht sein. Für diese Strategie könnte die differenzierte Verwendung von διατάσσομαι sprechen. Das Wortfeld διατάσσειν¹⁸ scheint für apostolische Autorität reserviert zu sein,¹⁹ denn der Verfasser gibt außer in IgnRom 4,3a auch an anderen Stellen διατάσσειν als einen für ihn selbst unangemessenen Anspruch zu erkennen gibt.²⁰ Allerdings bedeutet das mitnichten, dass der Verfasser, wenn er sich mit παρακαλῶ zu Wort meldet, auf Autorität verzichten würde. Vielmehr aktualisiert seine Bitte die „Liebe Jesu Christi“²¹.

3 Was leistet diese Formel im Römerbrief?

Zunächst signalisiert die Formel ein höflich-rücksichtsvolles Herangehen an die Adressaten, d.h. die reale oder imaginierte Kommunikationssituation verlangt vom Absender Respekt und Achtung gegenüber seinen Adressaten. Die Anwendung der Formel kann demnach so verstanden werden, dass in ihrem Hintergrund die bejahte und affirmierte Voraussetzung steht, der römischen Gemeinde sei – auch von Prominenten wie Ignatios – Respekt, d.h. Hochachtung und Ehrerbietung geschuldet. Von daher ergibt sich für die Notiz in Röm 4,3a zweierlei: 1. Der Verfasser greift eine

¹⁸ Vgl. Passow 1841, I,666a.

¹⁹ Vgl. IgnTrall 7,1b: ... καὶ τῶν διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων.

²⁰ Vgl. IgnEph 3,1a–c (Οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὢν τις. εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, οὐπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. νῦν γὰρ ἀρχὴν ἔχω τοῦ μαθητεύεσθαι καὶ προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου./Nicht Befehle erteile ich euch, als wäre ich irgendwer. Denn, wenn ich auch gefesselt bin im Namen, so bin ich noch nicht vollendet in Jesus Christus. Stehe ich doch jetzt erst am Anfang des Jüngerwerdens und rede zu euch wie zu meinen Mitschülern.); IgnTrall 3,3b („ἀλλ’ οὐχ ἰκανὸν ἑαυτὸν“ εἰς τοῦτο ψήθην, ἵνα ὢν κατὰκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι./Ich habe mich nicht so hoch eingeschätzt, dass ich als Verurteilter euch wie ein Apostel befehlen dürfte.).

²¹ Vgl. IgnTrall 6,1a: Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, οὐκ ἐγὼ ἀλλ’ ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ.

in Rom bekannte Petrus-Paulus-Tradition auf, um zu erläutern, wie er zu der römischen Gemeinde und ihren Einflussmöglichkeiten steht und weshalb er keine Intervention wünscht. Er kann und will nicht ermahnen, sondern er bittet. IgnRom 4,3a macht einen deutlichen Unterschied zwischen den beiden Aposteln und dem Verfasser. Das unterstreicht zum einen die Sentenz *ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος* und zum anderen der Sprachgebrauch von *παρακαλῶ*. 2. Der Teilvers definiert kongruent mit 4,1 und 7,2 Rang und Autorität der römischen Gemeinde. Nicht einmal ein prominenter Glaubenszeuge wie Ignatios ist in der Position, die römische Gemeinde zu ermahnen. Die angemessene Haltung selbst für jemanden wie ihn ist die Bitte.

Raffiniert ist dabei auf jeden Fall, dass er diese Haltung wie selbstverständlich einnimmt. Die weitreichende Bedeutung für die Frage *Cui bono?*, also nach dem Nutzen und den Interessen, wird sofort evident, wenn man die fast dominante Haltung des Verfassers gegenüber den kleinasiatischen Adressaten daneben hält, zumal gegenüber Polykarp, dem führenden kleinasiatischen Episkopos.

An dieser Stelle ist nochmals auf die Bitte an die römische Gemeinde zurückzukommen, um einen weiteren Gesichtspunkt aufzugreifen, der mit der Nennung von Petrus und Paulus in 4,3a in Verbindung zu sehen ist. Im ersten Formelement der Bittformel in 4,1a nennt der Verfasser nicht nur als den Hintergrund seiner Bitte, dass er bereit ist zum Glaubenszeugnis bis zum Tod, sondern auch dass er seinen Willen an die Gemeinden der ganzen christlichen *οἰκουμένη* schreibt: *Ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ἐντέλλομαι πᾶσιν* (Ich schreibe allen Gemeinden und schärfe allen ein ...). Der Plural *ταῖς ἐκκλησίαις* bezieht sich *nicht* auf verschiedene Gemeinden des stadtrömischen Christentums. Die Perspektive in IgnRom 4,1a ist in der Tat die gesamte Christenheit.²² Hierfür spricht die *adscriptio*, wo der Singular als *intitulatio* mit dem Ortsnamen Rom verbunden ist.²³ Das ist auch in den Ignatianen mit kleinasiatischer Adresse der Fall.²⁴ Der Singular *ἐκκλησία* bezeichnet die Orts-

22 Vgl. IgnEph 3,2b; IgnPhld 10,1; IgnSm 11,2.

23 IgnRom *inscr.*: **Ἰγνάτιος**, ὁ καὶ θεοφόρος, **τῇ** ἡλεμένη ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ, **ἐκκλησία** ἡγαπημένη καὶ πεφωτισμένη ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἃ ἔστιν, κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, **ἦτις καὶ προκάθεται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων**, ... χαίρειν.

24 IgnEph *inscr.*: **Ἰγνάτιος**, ὁ καὶ θεοφόρος, **τῇ** εὐλογημένη ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς πληρώματι, τῇ προωρισμένη πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον ἄτρεπτον, ἡνωμένην καὶ ἐκλελεγμένην. ἐν πάθει ἀληθινῷ ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, **τῇ ἐκκλησία** τῇ ἀξιωμακαρίστῳ τῇ οὓσιν ἐν **Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας**, πλείστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ἐν ἀμώμῳ χαρᾷ. χαίρειν; IgnMagn *inscr.*: **Ἰγνάτιος**, ὁ καὶ θεοφόρος, τῇ εὐλογημένη ἐν χάριτι θεοῦ πατρὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ σωτῆρι ἡμῶν, ἐν ᾧ ἀσπάζομαι **τὴν ἐκκλησίαν τὴν οὖσαν ἐν Μαγνησίᾳ** τῇ πρὸς Μαϊάνδρῳ, ... πλείστα χαίρειν; IgnTrall *inscr.*: **Ἰγνάτιος**, ὁ καὶ θεοφόρος, ἡγαπημένη θεῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, **ἐκκλησία ἀγία τῇ οὓσιν ἐν Τράλλεσιν τῆς Ἀσίας**, ... πλείστα χαίρειν; IgnPhld *praescr.*: **Ἰγνάτιος**, ὁ καὶ θεοφόρος, **ἐκκλησία** θεοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ **τῇ οὓσιν ἐν Φιλαδεφείᾳ τῆς Ἀσίας**, ... ἣν ἀσπάζομαι ἐν αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ...; IgnSm *inscr.*: **Ἰγνάτιος**, ὁ καὶ θεοφόρος, **ἐκκλησία**

gemeinde als Ganzes. Das bestätigt der Schlussgruß im Brief an die Magnesier. Nachdem der Verfasser Grüße von der Gemeinde von Smyrna und Ephesos bestellt hat, fährt er fort, dass „auch die übrigen Gemeinden die Magnesier grüßen lassen“.²⁵ Der Plural ἐκκλησίαι meint nicht Einzelgemeinden in einer Polis, sondern Gemeinden in verschiedenen Städten, Ortskirchen, die jede für sich „Kirche im Vollsinn“²⁶ ist. Dieser Sprachgebrauch findet sich auch in IgnTrall 12,1a und IgnPol 8,1a sowie IgnPhld 10,2b,²⁷ wo ausdrücklich von urbanen Nachbargemeinden die Rede ist: αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι. Der Verfasser schreibt also an die Christen der Hauptstadt und lässt sie in IgnRom 4,1a wissen, dass er die folgende Beteuerung bezüglich seines Martyriums an die gesamte Christenheit gerichtet sehen will. Das ist nun durchaus gekonnt gemacht. Mittels dieses Auftakts zu seiner Selbstdarstellung als Glaubenszeuge unterstreicht der Verfasser seinen Anspruch, sich in Sachen des eigenen Glaubenszeugnisses verbindlich an alle Christen wenden zu können.

Hält man an dieser Stelle das ἐντέλλομαι πᾶσιν in IgnRom 4,1a gegen das παρακαλῶ ὑμᾶς in V 1b, dann ist der Unterschied, den der Verfasser hinsichtlich der römischen Gemeinde gegenüber allen anderen Gemeinden signalisiert, eklatant: Allen Gemeinden kann dieser hervorragende Glaubenszeuge Instruktionen erteilen – und tut es –, aber die Christen in Rom bittet er. Diese Bitte ist mitnichten unpräten-tiös. Sie beansprucht hohe Autorität. Allerdings fehlt ihr apostolischer Nimbus. Für die apostolische Autorität reserviert der Verfasser das Wortfeld διατάσσειν.

Daran schließen sich zwei Fragen an: 1. Welche Funktion hat diese terminologische Differenzierung im Blick auf die Gemeinde in Rom? Wer profitiert davon und was sind die erstrebten Vorzüge? 2. Wenn ἐκκλησία die Ortsgemeinde bezeichnet und der Plural ἐκκλησίαι alle Ortsgemeinden erfasst, also die Oikumene, was meint dann die eigentümliche Empfängerangabe im Präskript von IgnRom?

Ἰγνάτιος ... τῇ ... ἐκκλησίᾳ
... ἥτις καὶ προκάθεται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ...
Ignatios ... der Gemeinde ...,
die auch im Gebiet der Römer den Vorsitz führt, ...

θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἡγαπημένου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ... **τῇ οὐσῃ ἐν Σμύρνῃ** τῆς Ἀσίας, ... πλεῖστα χαίρειν; IgnPol *inscr.*: **Ἰγνάτιος**, ὁ καὶ θεοφόρος, **Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ** ἐκκλησίας Σμυρναίων ... πλεῖστα χαίρειν.

²⁵ IgnMagn 15b: καὶ αἱ λοιπαὶ δὲ ἐκκλησίαι ἐν τιμῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀσπάζονται ὑμᾶς.

²⁶ Brox 1986, 83.

²⁷ IgnTrall 12,1a: Ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἀπὸ Σμύρνης ἅμα ταῖς συμπαρούσαις μοι ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ, ...; IgnPol 8,1a: Ἐπεὶ πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἡδυνήθην γράψαι διὰ τὸ ἐξαίφνης πλεῖν με ἀπὸ Τρωάδος εἰς Νεάπολιν, ὡς τὸ θέλημα προστάσσει, γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις, ὡς θεοῦ γνώμην κεκτημένος, εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι ...; IgnPhld 10,2b: ὡς καὶ αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι ἐπεμψαν ἐπισκόπους, αἱ δὲ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους.

4 Wie weit reicht das χωρίον der Römer?

Ist mit χωρίον Latium gemeint oder das Imperium? Die Sache ist selbstverständlich strittig, weil daran gerne primatale Ansprüche Roms geknüpft werden. Das wahrscheinlich von χάω abstammende und nicht selten mit χώρος,²⁸ aber auch mit dem homerischen χώρη vertauschte Lexem χωρίον bedeutet in geographischem Zusammenhang „Gegend, Land, Region“²⁹. Das gilt ebenfalls für die Komposita περιχωρία und περίχωρος.³⁰ Die Lokalnotiz im Präskript des Römerbriefs müsste also Latium bedeuten, möglicherweise sogar die Gegend bis Puteoli, dem wichtigsten Hafen Roms mit einer alten Gemeinde. Das χωρίον der Römer bleibt auch dann noch überschaubar. Wie es scheint, konnte das Lexem χωρίον aber auch jenes Gebiet bezeichnen, das seinem geistigen und kulturellen Profil nach zusammengehört und auf eine Metropole ausgerichtet ist.³¹ In den Festbriefen des Dionys von Alexandria aus den Jahren 247–263 findet sich dieser Sprachgebrauch.³² Das χωρίον von Alexandria ist demzufolge nicht nur das Nildelta, sondern Ägypten. Dionys hatte mittels dieses Begriffs auch einen kirchenpolitischen Anspruch erhoben. Im Vordergrund steht aber wohl die Selbstkonstruktion des Episkopos von Alexandria als dominanter Episkopos über alle Gebiete und Städte, die bis zur römischen Herrschaft von den Ptolemäern regiert wurden.

Der Sprachgebrauch von χωρίον berechtigt nicht, in dem singulären Ausdruck im Präskript des Römerbriefes einen bereits etablierten oder zumindest antizipierten Vorrang der römischen Gemeinde in der christlichen οἰκουμένη zu erkennen. Wie die Stadt Rom ihr Umland dominiert, so ist auch die römische Gemeinde zuständig für die Gemeinden in der Region um die Stadt Rom.³³ Hinzu kommt, dass schon aus brieftopischen Gründen der Akzent dieser Lokalnotiz kaum darauf gesetzt sein wird, die Zuständigkeit Roms räumlich so weit wie möglich auszudehnen. Der Relativsatz ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων erläutert nur die auf den Absender folgende, im obligaten Dativ stehende anonyme Anschrift: ἐκκλησία.

²⁸ Vgl. Passow 1841, II,2552.

²⁹ Passow 1841, II,2550a. Diese Bedeutung hat auch das wahrscheinlich von χάω abstammende und nicht selten mit χωρίον verwechselte Lexem χώρος (II,2552), ferner das homerische χώρη und ebenfalls die Komposita περιχωρία und περίχωρος (II,891a).

³⁰ Passow 1841, II,891a.

³¹ Vgl. Hdt., *hist.* II 8,3: τὸ ὧν δὴ ἀπὸ Ἡλίου πόλιος οὐκέτι πολλὸν χωρίον ὥς εἶναι Αἰγύπτου, ἀλλ' ὅσον τε ἡμερῶν τεσσέρων καὶ δέκα1 ἀναπλόου ἐστὶ στενὴ Αἴγυπτος, .../Also von Heliopolis ab ist Ägypten nicht mehr sehr ausgedehnt für Ägypten, vielmehr geht es 14 Tagereisen in geringer Breite aufwärts, ...; Philon, *opif.* 147 zufolge ist χωρίον der Lebensraum, den sich der Mensch wählt, es ist *Det.* 15 zufolge der Ort, an dem er ist oder von dem er ausgeht.

³² Eus., *hist. eccl.* VII 21,6a: ποτὲ δὲ τοσοῦτος ἐπλήμυρεν ὥς πᾶσαν τὴν περίχωρον τὰς τε ὁδοὺς καὶ τοὺς ἀγρούς ἐπικλύσαντα, τῆς ἐπὶ Νῶε γενομένης τοῦ ὕδατος φορᾶς ἐπαγαγεῖν ἀπειλήν.

³³ So auch Löhr 2009, 119.

Wichtiger und aufschlussreicher als diese oft diskutierte Erläuterung der Adresse scheinen die anschließenden *intitulationes* der Gemeinde in Rom durch sechs Komposita mit ἄξιος zu sein. Sie halten nämlich die überragende Qualifikation der Adressaten für den Dienst der Agape vor Augen. Diese Sequenz wird durch Formen von προκάθηναι gerahmt. Das lässt schon vermuten, dass es sich bei diesem Dienst der Gemeinde von Rom nicht zuerst um Karitatives gehandelt haben wird. Bestätigt wird das durch IgnRom 9,1. Aus dieser Stelle ist zudem ein Hinweis zu gewinnen, wie weit die Zuständigkeit der ἐκκλησία von Rom reicht oder reichen kann und vor allem: in welcher Hinsicht und zu welchen Bedingungen. In IgnRom 9,1a heißt es:

Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ...
Gedenkt in euren Gebeten der Kirche in Syria, ...

Die Bezeichnung „Kirche in Syria“ kann selbstverständlich ein Synonym sein für das urbane Christentum in Antiochia. Aber das würde nicht recht zum oben skizzierten ignatianischen Sprachgebrauch von ἐκκλησία passen. Richtete der Verfasser den Blick nur auf seine vorgebliche Heimatkirche, wäre eine zu den sechs Gemeindebriefen analoge Adresse zu erwarten, z. B. Ἰγνάτιος, ... τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίας ... χαίρειν. Die Lokalnotiz τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, die von der urbanen Fassung der Briefadresse auffällig abweicht, ist nicht metaphorisch aufzufassen; sie verpflichtet die römische Gemeinde nicht nur auf die Gemeinde in Antiochia. Wie nämlich die mondäne Metropole am Orontes zumindest für das graecophone Syria das kulturelle und geistige Zentrum war, so sind seit der Gefangennahme des Ignatios nicht nur die Christen in Antiochia verwaist, sondern direkt oder mittelbar sind alle Christen der Region um die ἐπισκοπή gebracht und stehen insofern in vielfältiger Gefahr. Die Lokalnotiz τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας ist also präzise und kongruent mit dem Sprachgebrauch von χωρίον im Präskript des Römerbriefs. Sowohl in der Adresse des Römerbriefs als auch in der Anempfehlung der syrischen Christen kommt jene teilkirchliche Perspektive vernetzter Apostelkirchen zum Tragen, die vielleicht nur wenige Jahre später durch Irenäus von Lyon prominent auflebt.³⁴

Im anschließenden Teilvers IgnRom 9,1b spricht der Verfasser die Vakanz in der Leitung der Kirche von Antiochia an und nennt drei Substitute für den antiochenischen Episkopos:

ἥ τις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρήται.
μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει
καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη.
die ja statt meiner Gott zum Hirten hat.
Jesus Christus allein wird über sie die Aufsicht führen
und eure Liebe.

³⁴ Vgl. Iren., *adv. haer.* III 3,2; Näheres: Brox 2000b, 155–170.

Daraus ist dreierlei zu entnehmen: 1. Gott ist der Hirte der Kirche in Syria, 2. Jesus Christus wird ihr vorstehen (ἐπισκοπήσει) und 3. die Liebe der römischen Gemeinde substituiert jene ἐπισκοπή, die Ignatios selbst nicht mehr ausüben kann (ἀντὶ ἐμοῦ).

Antiochia ist ohne Episkopos. Darum ist nun Rom auch zuständig für die Christen in Syria, insofern sie auf Antiochia als ihr Zentrum ausgerichtet sind. Der Modus, wie Rom diese Zuständigkeit erfüllt, ist die Agape. Das scheint außerordentlich bemerkenswert: Die Agape der Römer leistet in dieser prekären Situation der Gemeinde von Antiochia und der ganzen syrischen Kirche dasselbe wie die pyramidale Verfassung mit dem Episkopos an der Spitze und das auf ihn konzentrierte Eigenleben der ἐκκλησία, insbesondere die Eucharistie, also die ordnungsgemäße, auf die Einheit gerichtete und sie vollziehende *communicatio in sacris*.³⁵ Roms ἀγάπη garantiert demzufolge die Einheit der ἐκκλησία in allen Sektoren des christlichen Glaubenslebens. Weil die Aufsicht Jesu Christi über die ἐκκλησία in Antiochia durch das Futur ἐπισκοπήσει als dauerhafter Vollzug proklamiert ist, gilt diese Aussage auch im Blick auf die ἀγάπη der römischen Gemeinde. Der durch das Finitum in den Blick genommene Dienst der ἐπισκοπή vollzieht sich von Seiten der römischen Gemeinde im Modus dauerhafter ἀγάπη; ihr Vorbild sind Gottes beständige Sorge für sie und der Dienst Jesu Christi.

Die ἀγάπη ist indes kein Proprium der Gemeinde in Rom. Sie ist vielmehr ein Kirchenkennzeichen. Deshalb kann der Verfasser in 9,3a den Römern die „Liebe der Kirchen/ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν“ als Gruß bestellen. Die römische Gemeinde ist jedoch in überragender Weise kompetent für diesen Dienst an der Einheit. Diesen exzellenten Kompetenzausweis leisten die sechs Würdeattribute, die der Verfasser in der durch προκαθήμεναι gerahmten Sequenz des Präskripts der römischen Gemeinde zuspricht. Einzelne davon gelten auch von kleinasiatischen Gemeinden,³⁶ aber nur auf Rom treffen sie alle zu. Wer profitiert von dieser Vorzüglichkeit und was? *Cui bono?*

Es ist offensichtlich, dass zuerst die Gestalt des Ignatios durch diese Konstruktion an Profil und Prestige gewinnt. Seine Wichtigkeit für die Kirche Syrias ist durch die Aussagen in IgnRom 9,1 evident und mit der Durchgestaltung seiner unerschütterlichen Glaubenstreue zeichnet sich ab, dass er als Hingerichteter mit den ebenfalls in Rom zu Märtyrern gewordenen Aposteln Petrus und Paulus beinahe gleichziehen wird und dass er hinsichtlich seiner Zeugnisbereitschaft vielleicht sogar Paulus übertrumpft, hatte der Apostel doch an den Kaiser appelliert. Aber von dieser nicht leicht zu ertragenden Prosopopöie abgesehen, kommt jede Facette dieser Konstruktion direkt der römischen Gemeinde zugute. Sie hat den größten Nutzen. Aus der Perspektive der Ignatianen ist die Gemeinde in Rom durch keine andere ἐκκλησία zu substituieren.

³⁵ Vgl. IgnMagn 7; IgnEph 5,3; 13,1; IgnPhld 6,2; IgnPol 4,2.

³⁶ Vgl. Anm. 24.

5 Petrus-Paulus-Tradition und die Gemeinde in Rom

Das Alter der in IgnRom 4,3a aufgerufenen Petrus-Paulus-Tradition und ihre Verbindung mit Rom sind aus 1 Clem 5,1–7 zu ersehen. Im Zuge der Ausbildung dieser mit den beiden „Apostelfürsten“ besiegelten stadtrömischen Gründungs- und Autoritätslegende scheint die frühkaiserzeitliche Konstruktion des imperialen Roms erstaunlich rasch und nachhaltig für die Selbstkonstruktion der römischen Gemeinde fruchtbar geworden zu sein. Roms Kompetenz für Eintracht und Frieden im Imperium wurde von der römischen Gemeinde mit der apostolischen Autorität verbunden, die durch Petrus,³⁷ aber sehr bald durch Petrus *und* Paulus personalisiert und historisiert war. Dieser Selbstkonstruktion zufolge ist die Verantwortung für die *communio* die signifikante Kompetenz der römischen Gemeinde, die sie sich mittels ihrer Petrus-Paulus-Tradition selbst als ihr Fundament eingeschrieben hat.

Beredtes Zeugnis für diesen anverwandelten Anspruch und diese ererbte Zuständigkeit ist der 1 Clem.³⁸ Die von ihm verlangte Wiederherstellung der apostolischen Ordnung in Korinth mittels der Wiedereinsetzung der Presbyter und ihres Dienstes der ἐπισκοπή ist nach römischer Lesart nicht bloß das Mittel, um den Aufruhr zu befrieden. Die Restaurierung der Binnenstruktur wie vor dem Aufruhr ist die Voraussetzung, damit mit Korinth *communio* bestehen kann.³⁹

Der 1 Clem lässt erkennen, dass sich die römische Gemeinde in dieser Weise gegenüber der Apostelkirche von Korinth kompetent sah und entsprechend zuständig für die *communio* agierte. Offenkundig war hierfür die römische Petrus-Paulus-Tradition nicht allein ausschlaggebend,⁴⁰ sondern ihre Kombination mit der seit

³⁷ Die Christen in Rom kennen eine Exzellenztradition, die nur auf Petrus rekurriert. Sie findet sich in 1 Petr. Vgl. Brox 2000d, 217–231; ders. 1993, 24–34. 38–47.

³⁸ Näheres vgl. Schleinit, 1960; Fuhrmann 1968, 529–561; Lona 1997, 83–89; Kytzler 1993; Brodka 1998; Löhr 2003, 77–84; Lefère 2004, 11–20; Kreutz 2008.

³⁹ Bekanntlich hatte die Intervention der römischen Gemeinde Erfolg; vgl. Eus., *hist. eccl.* III 16; IV 23,11. Dahlheim 2003, 137f. erkennt in dieser Ordnung der Dienste, die in 1 Clem seinen ersten, überregionalen Haftpunkt besitzt, zugleich den Ansatz für jene pyramidale Ämterstruktur, die „für die Einheit der Kirche und das spätere Bündnis mit dem römischen Staat unverzichtbare Voraussetzung“ (ibid.) ist.

⁴⁰ Nach Orig., *hom. in Luc.* VI 4 (Δι' ὃ καλῶς ἐν μιᾷ τῶν μάρτυρός τινος ἐπιστολῶν γέγραπται τὸν Ἰγνάτιον λέγω, τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ῥώμῃ θηρίοις μαχισάμενον) und Eus. *hist. eccl.* III 22 hat Ignatios als zweiter Nachfolger des Simon Petrus die Kirche von Antiochia am Orontes geleitet. Sofern diese Autoritätskonstruktion bereits vor Hegesipp bekannt und akzeptiert war, ist es umso erstaunlicher, dass die Ignatianen mit dieser exzellenten apostolischen Nachfolgetradition argumentieren. Womöglich ist die petrinische Herkunftslinie auch deshalb kein Argument, weil im Osten ein Netz von Apostelkirchen existiert. Im Westen ist die Apostelkirche von Rom mit ihrer Petrus-Paulus-Tradition zwar ein Solitär, aber in der Oikumene rangiert sie neben anderen Apostelkirchen mit nicht minder exzellenter Gründungsgeschichte. In dieser eingeschränkten Perspektive hebt sich die Kirche von Rom nicht zuerst durch ihre Aposteltradition ab, sondern durch deren Kombination mit der paganen Romidee.

Augustus durchgestalteten Romidee. Die stadtrömischen Christen transformierten dieses auf Einheit, Stabilität und Kontinuität geeichte Staats- und Herrschaftskonzept⁴¹ mit Hilfe der eigenen religiösen Tradition, nämlich der Schrift, der apostolischen Paradosis sowie mit erstrangigen Personaltraditionen in ein Selbstbild, wonach der Gemeinde in Rom diese Fürsorge und Zuständigkeit für die „Brüder in der ganzen Welt“⁴² zukam.⁴³

Für die dritte christliche Generation scheint diese kombinierte römisch-christliche Tradition ein Alleinstellungsmerkmal der römischen Gemeinde gewesen zu sein. Auf ihre Kommunikabilität weist nicht zuletzt die Selbstverständlichkeit hin, mit der der 1 Clem die Gemeinde in der *Colonia Laus Iulia Corinthiensis* an ihre ausgezeichnete Geschichte und Exzellenz erinnert.⁴⁴ In Anbetracht dieser Dignität ist die mahnende Erinnerung an die Adresse Korinths, dass sie von ihrer eigenen Geschichte in die Pflicht genommen sind, nicht bloß eine *correctio fraterna*. Aus römischer Sicht ist die Gemeinde der Hauptstadt nicht nur dazu kompetent, gut zuzuraten. Sie ist vielmehr in der Position und steht in der Verantwortung, um der Einheit willen sogar eine Gemeinde mit apostolischer Gründungsgeschichte und garantierter Tradition mit unbedingten Forderungen zu konfrontieren. Die Massierung und Wucht, mit der 1 Clem aus der Schrift, der christlichen Überlieferung sowie mit der Petrus-Paulus-Tradition seine Anweisungen begründet, will freilich auch dem leisesten Zweifel an der Legitimität von Roms Eingreifen den Boden entziehen. In Korinth soll man unmissverständlich erkennen, dass alles, was unter Christen Rang und Namen hat, für Roms Sicht der Dinge spricht. Umkehrt gilt für die dritte christliche Generation ebenso, dass die Gemeinde am Tiber auf ihre zweifache apostolische Bindung sowie auf ihre Kompetenz und Zuständigkeit angesprochen wird (vgl. IgnRom 4,3) und dann auch in der Pflicht steht.

6 Ertrag für den Römerbrief

Falls die Abfassungsverhältnisse des Siebenercorpus *nicht* von Euseb her und seinen legendarischen Nachrichten über das Lebensende des Ignatios als geklärt *ad acta* gelegt werden,⁴⁵ und wenn nicht ausgeschlossen wird,⁴⁶ dass die Ignatianen eine *literarische Konstruktion* sein könnten, dann ist für deren Profilierung das Zitat aus

⁴¹ Vgl. Dahlheim 2003, 178–208; Christ 2009, 83–120. 168–171. 431–464.

⁴² Vgl. das Raumkonzept im epistularen Rahmen des 1 Petr (1,1 und 5,9b.13).

⁴³ Vgl. Christ 2009, 589.

⁴⁴ Vgl. das Präskript und die *captatio benevolentiae* in 1 Clem 1,1–3,1a; Näheres vgl. Lona 1997, 111–137.

⁴⁵ Vgl. Eus., *hist. eccl.* III 22; 36,2. Demnach datiert das Siebenercorpus in traianische Zeit.

⁴⁶ Vgl. Schoedel 1987, 40–45.

IgnRom 4,1d bei Irenäus⁴⁷ die erste sichere historische Orientierung. *Terminus ante quem* für den Römerbrief,⁴⁸ womöglich auch für das Siebenercorpus ist das Jahr 185.⁴⁹

Für Smyrna als Abfassungsort der ignatianischen Pseudepigrapha scheint eine gewisse Nähe zu literarischen Idealen und Usancen der Zweiten Sophistik, die zumal im westlichen Kleinasien als kultureller Leitwert fungiert, hinzuweisen. Hinzu kommt die Valentinianische Gnosis als rivalisierende Bewegung mit einem konkurrierenden Konzept zur theologischen Wahrheitsfindung sowie mit Ansichten bezüglich Welt, Menschen und Rettung, die gegenüber jenen in der *catholica* – die man durch Polykarp repräsentiert sehen möchte – grundverschieden sind. Mitunter wird als starkes Argument für die historische und theologiegeschichtliche Situierung der Ignatianen in Smyrna vorgebracht, dass bestimmte antignostischen Einwände dezidiert gegen die modalistische monarchianische Theologie des Noët von Smyrna⁵⁰ gerichtet sind,⁵¹ weshalb die 170er Jahre als Abfassungszeitraum empfohlen werden.

⁴⁷ Vgl. Iren., *adv. haer.* V 28,4c: Quemadmodum quidam dixit de nostris, propter martyrium in Deum adiudicatus ad bestias, quoniam „frumentum sum Christi, et per dentes bestiarum molor, ut mundus panis Dei inveniar“. / So hat das einer der Unsrigen ausgedrückt, der wegen des Zeugnisses für Gott zu den wilden Tieren verurteilt war: „Weizen Christi bin ich, und durch die Zähne von Bestien werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Gottes erfunden werde“ (FC 8/5, 216f.). Der lateinische Irenäusinterpret hat das Zitat von IgnRom 4,1d (σῖτος εἰμι θεοῦ, καὶ δι’ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὔρεθῶ <τοῦ Χριστοῦ>.) an zwei entscheidenden Positionen geändert: Er ersetzt θεοῦ durch Christi und im Finalsatz schreibt er Dei für das vielleicht ursprüngliche τοῦ Χριστοῦ; Letzteres fehlt freilich sowohl in dem bei Eus., *hist. eccl.* III 36,12 überlieferten Zitat (οἶδεν δὲ αὐτοῦ τὸ μαρτύριον καὶ ὁ Εἰρηναῖος, καὶ τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ μνημονεύει, λέγων οὕτως: „ὡς εἶπέν τις τῶν ἡμετέρων, διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία, ὅτι „σῖτος εἰμι θεοῦ καὶ δι’ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὔρεθῶ.“) als auch im Frg. 22 zu Iren., *adv. haer.* V 28,4 (FC 8/5, 216 Anm.).

⁴⁸ Darauf könnten zum einen IgnRom 4,1a.b und 5,1a hinweisen, wo eine oikumenische Perspektive anklingt, und zum anderen IgnRom 10,1f., wo zwei Stationen der Überstellung des Ignatios nach Rom erwähnt sind, die zugleich in drei Briefen als Adresse wiederkehren, nämlich Sm, Polyc und Eph; dazu Näheres im Beitrag von Thomas Johann Bauer in diesem Band.

⁴⁹ Zwischen 180 und 185 schuf Irenäus in seiner neuen Heimat die fünf Bücher ‚Adversus haereses‘. „In 5,1,1 holt er ein letztes Mal aus, indem er sein fünftes und gleichzeitig letztes Buch beginnt.“ (Brox, FC 8/5,9; vgl. Iren., *adv. haer.* V 1,1: *Traductis, dilectissime, omnibus haereticis in quatuor libris qui sunt ibi ante hunc a nobis editi, ...*). IgnRom muss also vor dem Jahr 185 entstanden sein.

⁵⁰ Näheres vgl. Wolter 1993, 984f.; Hanig 2002, 521.

⁵¹ Genau umgekehrt hat Kroymann 1907, IX–XII, die Relation bestimmt. Demnach beruht die Ähnlichkeit einzelner Formulierungen in den Ignatianen (z. B. IgnPol 3,2; IgnSm 2,1) mit Aussagen Noëts, die Hippolyt in häresiologischer Absicht überliefert, zum einen auf der Eigenart kleinasiatischer Theologie, antithetisch zu formulieren, zum anderen auf der spekulativen Fortschreibung ignatianischer Gedanken durch Noët. Kroymanns Argumentation geht selbstverständlich von der Echtheit der Ignatianen aus. Wird dieses „Dogma“ aufgegeben, ist die Abhängigkeit der Ignatianen von Noët mit allen Konsequenzen für die Abfassungsverhältnisse und das theologische Profil der Ignatianen möglich, die von Hübner 1996, 325–345; ders. 1999; Lechner 1999 en detail analysiert und ausgearbeitet worden sind.

Allerdings gilt weder für die Wortführer des geistig-sozialen Milieus in Smyrna noch für ihre Themen und Diskurse die Regel einer *stabilitas loci*. Im Zeitfenster ab Hadrian (117–138)⁵² bis zur Mitte der Regentschaft von Commodus (180–192)⁵³ waren prominente Gestalten und prägende Komponenten des geistigen Milieus in Smyrna ebenso in Rom bekannt und dürften dort zu jener religiösen Pluriformität beigetragen haben, die Irenäus von Lyon (ca. 135–200) anlässlich seines Gesandtschaftsbesuchs⁵⁴ bei Eleutheros (reg. 175–189) im Jahr 177 angetroffen hat.⁵⁵ Anfang der 180er Jahre entwirft Irenäus in seinem Rückblick auf die Verhältnisse in Rom einen religiösen Kosmos diverser religiöser Gruppierungen innerhalb des römischen Christentums und an dessen Rändern,⁵⁶ worunter Valentin und seine Anhänger⁵⁷ ebenso wie Markion mit seiner Gefolgschaft wichtige Exponenten waren.⁵⁸ Dass auch Noëts modalistische Fassung des Monarchianismus in Rom rasch Eingang gefunden hat, ist aus Hippolyts Bericht wahrscheinlich.⁵⁹ Zum einen war durch Valentinianer gnostisches Gedankengut bekannt und ungebrochen attraktiv, zum anderen waren in frühchristlicher Zeit monarchianistische Entwürfe die verbreitete und – im Gegensatz zur polytheistisch misszuverstehenden Logostheologie frühchristlicher Apologeten – die in den Gemeinden akzeptierte Möglichkeit, den biblischen Monotheismus christlich zu denken.⁶⁰ Daher zwingen bestimmte Formulierungen in den

⁵² Vgl. Kienast 1996, 128–133.

⁵³ Vgl. Kienast 1996, 147–151.

⁵⁴ Eus., *hist. eccl.* V 4,1f. zufolge wurde Irenäus, ausgestattet mit einem Empfehlungsschreiben seines Episkopos Potheinos, demzufolge er in Lyon hohes Ansehen als Presbyter genossen hat (Eus., *hist. eccl.* V. 4,2), nach Rom gesandt mit Briefen von Christen, die wegen ihres Glaubens gefangen gesetzt worden waren (Eus., *hist. eccl.* V 1,3–2,8), um auch mit der Autorität dieser Bekenner (vgl. Brox 1961, 229: „Es werden nämlich auch solche als *μάρτυρες* bezeichnet, die noch gar nicht gestorben sind, sondern lediglich Folter und Gefangenschaft tragen ... Gegen Schluß der Erzählung wird berichtet, daß die Eingekerkerten sich heftig gegen die Benennung als Märtyrer wehren, da sie diese Bezeichnung Christus vorbehalten wollen ...“) sowohl in Rom als auch per Briefen nach Kleinasien gegen den Montanismus zu intervenieren.

⁵⁵ Weil der Romreise des Irenäus das Pogrom in Lyon des Jahres 177 vorausgeht und Irenäus noch im selben Jahr Episkopos in Lyon wird, muss sein Besuch bei Eleutheros in das Jahr 177 datieren.

⁵⁶ Vgl. Iren., *adv. haer.* I 26,6; III 3,4; 4,3.

⁵⁷ Näheres vgl. Markschies 1992; ders. 2002a, 710; ders. 2002b, 710f.

⁵⁸ Ab den 170er Jahren war in Rom der Montanismus als weitere Front erstarkt. Näheres vgl. Frenschkowski 1993, 77f.; Baumeister 1998, 99–112; Brox, 1998, 77–97.

⁵⁹ Vgl. Hippol., *haer.* IX 7,1; X 27,1 (FC 34,30f.). An der Wende zum 3. Jh. war Noëts theologischer Entwurf offenbar brisant genug, dass Hippolyt in Rom in Form eine Erwiderung geschrieben hat: *Contra Noëtum* (FC 34,257–313); zur Echtheitsfrage und Datierung dieser Homilie (spätestens 213) vgl. Sieben 2001, 74–78. Aus Tert., *adv. Prax.* 19,5 scheint sich zu ergeben, dass er entweder um Noëts Theologie und ihre christologischen und soteriologischen Implikationen wusste, vielleicht aus *C. Noët.*, oder dass Praxeian sogar ein Deckname für Noët und seine durch Hippol., *haer.* IX 7,1 mit Namen bekannte Gefolgschaft ist.

⁶⁰ Vgl. die Klagen von Tert., *adv. Prax.* 3,1; 12,1; Orig., *comm. Joh.* II 2,16; Novat., *trin.* 175.

Ignatianen, die als signifikant für Noëts Theologie gelten, nicht dazu, exklusiv an Smyrna als Abfassungsort der Ignatiosbriefe festzuhalten.⁶¹

Wenn die Ignatianen Pseudepigrapha sind, die nicht nur in Smyrna und in Front zu Noët sowie der valentinischen Gnosis entstanden sein können, sondern ebenso gut in Rom, dann ist von Irenäus her nicht nur der *terminus ante quem* zu bestimmen, sondern vielleicht auch der *terminus post quem*. Angesichts der Auseinandersetzungen, die Irenäus in Rom vermutlich im Jahr 177 antrifft und in denen er im Namen seines Episkopos in Lyon und wohl auch im Sinne von Eleutheros Partei ergreifen soll, ist es umso erstaunlicher, dass er sich für seine antignostische Streitschrift sowie für seine Amts- und Traditionskonstruktion nirgends der Prominenz des Martyrers Ignatios oder dessen Argumentation bedient. Vielmehr führt er nur das aufgeladene Selbstbild eines Anonymus an, der seiner Hinrichtung *ad bestias* zustrebt (*adv. haer.* V 28,4c) und dem er sich mittels *de nostris*/τις τῶν ἡμετέρων vielleicht auch als Zeitgenosse, vor allem aber hinsichtlich der gemeinsamen theologischen und kirchlichen Position in der Front zu Gnostikern und u. U. auch gegenüber Montanisten verbunden sieht.⁶²

Die auffällig geringe Resonanz des Corpus Ignatianum bei Irenäus einerseits und die schon fast demonstrative Verbundenheit mit dem anonymen Zeugen andererseits erklärt sich womöglich völlig unspektakulär damit, dass Irenäus vom Corpus Ignatianum nicht gelegentlich seines Rombesuchs im Jahr 177 Kenntnis erlangt hat, sondern tatsächlich erst im Jahr 185 bei der Abfassung des fünften Bandes seiner Streitschrift. Im Glaubenszeugnis, das mit dem Zitat aus IgnRom 4,1d aufgerufen ist, und damit untrennbar verknüpft in der Analogie der Bedrohung, erkennt er freilich eine signifikante Zusammengehörigkeit.

Prüft man vor dem Hintergrund dieser Zeitkoordinaten die Frage nach der Funktion der Ignatianen in Hinsicht auf die römische Gemeinde, dann kommen Vorgänge in Rom in den Blick, die Irenäus vermutlich im Jahr 195⁶³ als Episkopos von Lyon in

⁶¹ Die Situierung der Ignatianen in eine antignostische Auseinandersetzung in Smyrna wirft freilich Fragen auf: Weshalb hat jener, der um 170 in Smyrna das Corpus Ignatianum gefälscht haben soll, nicht Polykarp als Pseudonym gewählt, dessen Einschreiten gegen gnostische Entwürfe ebenso in Erinnerung geblieben sein musste wie sein erst wenige Jahre zurückliegendes Martyrium? Was leistet für Smyrna das Pseudonym „Ignatios“, was eine falsche Verfasserangabe mit Polykarp nicht ebenso hätte bewirken können?

⁶² Aus der Formulierung „*de nostris*“ sollte nicht entnommen werden, dass Irenäus diesen Martyrer anonymisiert, weil seinen Lesern in Lyon der Urheber dieses von Martyriumsstreben aufgeladenen Selbstbildes bestens bekannt ist und folglich IgnRom oder gar das Siebenercorpus bei den Christen in der Stadt an der Rhone gängige Lektüre sind. Unwahrscheinlich ist ebenfalls, dass Irenäus mittels *de nostris* eine gemeinsame Herkunft mit dem Anonymus aus dem Osten andeutet oder dass er gar die Christen im Osten des Imperium Romanum von jenen im Westen abheben will. Letzteres widerspräche der auf Frieden und Einheit geeichten „Kirchenbegeisterung“ des Irenäus.

⁶³ Vgl. Brox 2000b, 170.

seinem Brief an Victor von Rom (reg. 189–192/199)⁶⁴ aufgegriffen hat.⁶⁵ Nach einer kollegialen Mahnung zu ökumenischem Frieden und ekklesialer Einheit schließt Euseb „Bemerkungen“ an über den römischen Verlauf des Osterfeststreites seit den „vor Soter ... lebenden Presbytern, welche der Kirche vorstanden“⁶⁶, bis zu dem für Victor als Vorbild empfohlenen Handeln von Polykarp und Aniket, die sich in derselben Angelegenheit erfolgreich um Frieden und Einheit bemüht hatten (*hist. eccl.* V 24,14–17).

Wahrscheinlich datiert der Vorgang, den Euseb unter Berufung auf Irenäus berichtet, gleich zu Beginn von Anikets Amtszeit (154–166). Ἀνίκητος⁶⁷ ist der erste Monepiskopos, der für die Gemeinde in Rom belegt ist.⁶⁸ Es geht um den zwischen Kleinasien und dem Westen strittigen Termin für das Osterfest.⁶⁹ Polykarp ist der führende Episkopos in Kleinasien. Ihm eilt der Ruf voraus, dass er nicht nur von den Aposteln unterrichtet worden ist und mit vielen Umgang hatte, die den Herrn noch gesehen hatten, sondern auch von den Aposteln in der Kirche von Smyrna als Episkopos für Asien eingesetzt wurde. Auch deshalb gilt Polykarp nicht nur in Kleinasien als herausragende Autorität. Dieser Polykarp reist nach Rom, um in der Gemeinde im *caput mundi* für die Legitimität der quartodezimanischen Praxis gegenüber der im Westen üblichen dominikalen Osterfestfeier einzutreten. Sein Argument ist die Apostolizität der quartodezimanischen Tradition, und er selbst ist dafür der Zeuge.⁷⁰

⁶⁴ Vgl. Ziegler 2007, 244.

⁶⁵ Das berühmte Schriftstück ist nur durch Eus., *hist. eccl.* V 24,12f. überliefert.

⁶⁶ Eus., *hist. eccl.* V 24,14: „ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἥς σὺ νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν ...“

⁶⁷ Vgl. Iren., *adv. haer.* III 3,3 (= Frg. 4 bei Eus., *hist. eccl.* V 6,4f.) die Liste derjenigen, die in der römischen Gemeinde das Episkopenamt (*episcopatum*) innehatten. Die Funktion erklärt Irenäus im Anschluss an die Liste: „Das ist die Ordnung und das die Sukzession, in der die Überlieferung in der Kirche von den Aposteln herkommt und die Verkündigung der Wahrheit auf uns gekommen sind. Und das ist der schlagendste Beweis dafür, daß es ein und derselbe lebensspendende Glaube ist, der in der Kirche seit der Zeit der Apostel bis heute aufbewahrt und in Wahrheit überliefert worden ist.“ (FC 8/3, 35). Ursprünglich hatte es wohl nur geheißen: Ταύτῃ τῇ τάξει καὶ ταύτῃ τῇ διαδοχῇ .../Dies ist die Ordnung und dies ist die Nachfolge ...

⁶⁸ Vgl. Lampe 1989, 334–336; Ziegler 2007, 160–172; Brox 1991, 535f.: „Der Monepiskopat ist zur Zeit des H[ermas] in Rom noch keine Realität und keine Präntention. Es ist eine bedenkenswerte These, dass die ‚Fraktionierung‘ der stadtrömischen Kirche in Hausgemeinden die kollegiale Presbyterialverfassung begünstigte und in Rom länger als anderswo, nämlich bis zur zweiten Hälfte des 2. Jh.s, ‚die Ausbildung des Monepiskopates‘ verhinderte ... Die Ignatianen sind wegen der Unsicherheit ihrer geläufigen Frühdatierung kein geeignetes Vergleichsstück für die Chronologie des Monepiskopats anderswo.“

⁶⁹ Vgl. Eus., *hist. eccl.* V 23–24, hier: 24,9–17, wo er einen Brief des Irenäus an Viktor zitiert (*hist. eccl.* V 24,12–17). Näheres vgl. Brox 2000a, 107–141. Zu Iren., *adv. haer.* III 3,2 vgl. Brox 1972, 14–18; ders. 2000b, 143–177; ders. 2000c, 179–200.

⁷⁰ Zu den kirchlichen Verhältnissen in Rom unter Aniket bis Victor sowie deren Haltung gegenüber Quartodezimanern vgl. die Quellensammlung bei Ziegler 2007, 160–225.

Die Reise des Polykarp nach Rom zeigt dreierlei: 1. Es gab zwei konkurrierende Überlieferungen, die sich beide auf Apostel zurückführten. Weil nach altkirchlicher Vorstellung die Apostel als Kollegium völlig einig und in ihren Anordnungen uniform gedacht wurden, brach mit der Annahme rivalisierender Apostolizitätsansprüche, die sich an den unterschiedlichen Osterfestterminen festmachten, zugleich eine massive Schwierigkeit im dogmatischen Denken auf. 2. Die unterschiedliche Osterfestterminierung betrifft die *communio*, und zwar sowohl in der Orthopraxis als auch in der Orthodoxie. 3. Der Partner für eine Klärung des zwischen Kleinasien und dem Westen strittigen Osterfesttermins ist aus der Sicht der Quartodezimaner keine beliebige Gemeinde im Westen. Auf Augenhöhe befindet sich im Westen, wo die domnikale Praxis als apostolische Tradition gepflegt wird, allein nur die Gemeinde in Rom, weil im Westen sie allein eine garantierte Tradition *ab apostolis* vorweisen kann. Aniket repräsentiert diese römische Tradition. Seine Autorität ist begründet in seiner Stellung in der Apostelkirche von Rom.

Als Aniket auftritt, besitzt diese apostolische Tradition der römischen Gemeinde durch die Adaption der paganen Romidee bereits Strahlkraft und Anspruch über die Grenzen der Stadt hinaus. Anikets Stellung innerhalb des kirchlichen Raumes, der auf die römischen Gemeinde ausgerichtet ist, war in der Oikumene nicht singulär. So nennt sich Polykarp zwar nirgends Episkopos, aber er agiert als ein Metropolit, der die Gemeinden Kleinasiens repräsentiert; mit ebensolcher Autorität wendet sich in 2/3 Joh der Presbyter an seine Gemeinden.⁷¹

Aus dem Hirten des Hermas ist zwar zu entnehmen, dass um 140 in Rom noch ein Prebyterium kollegial die Leitung innehatte⁷² (προηγούμενοι,⁷³ πρωτοκαθεδρίται⁷⁴) und dabei auch jene Funktionen wahrnahm, die 1 Clem *ἐπισκοπή* nennt, und auch aus dem Brief des Irenäus an Victor geht hervor, dass noch bis zu dessen Vorgänger Soter (reg. 166–174) diese Spitzenfunktion durch *οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας* erfüllt wurde.⁷⁵ Das aber bedeutet nicht, dass die pyramidale Verfassung mit einem monarchischen Monepiskopos eine Neuerung aus jüngster Zeit darstellt.⁷⁶ Die Funktionen, die laut Ignatianen diesem Spitzenamt obliegen, sind – wenngleich sie unter-

71 Näheres vgl. Schnackenburg 1975, 295–301. 339; Klauck 1992, 29–33.

72 Vgl. Herm(v) II 4,3; Näheres zu Ort und Zeit vgl. Brox 1991, 22–25.

73 Vgl. Herm(v) II 2,6; III 9,7.

74 Vgl. Herm(v) III 9,7; Herm(m) XI 12.

75 Diese Vorsteher sind freilich nicht von der Art, die Röm 12,8b als *ὁ προϊστάμενος* bezeichnet hat. Dort handelt es sich um ein Charisma, dessen Ausübung persönliches Engagement verlangt (*ἐν σπουδῇ*). Zwar ist dieses Charisma gemeindezentriert, aber *ὁ προϊστάμενος* wird kaum schon mit der *ἐπισκοπή* betraut sein wie es nach 1 Clem bei Presbytern Tradition ist. Mit *ὁ προϊστάμενος* ist die Funktion des Patrons gemeint, dem in Anlehnung an das Modell der Patronage die Sorge für seine Klientel – also die (schutzlosen) Gemeindemitglieder – obliegt. Näheres vgl. Michel 1966, 379; Wilckens 1989, 15f.

76 Die Auseinandersetzung mit Markion und der Hirt des Hermas könnten auf den *terminus post quem* für das Aufkommen eines Monepiskopos in Rom hinweisen.

schiedlich benannt werden – etabliert und haben sich ebenso wie die sie tragende Struktur bewährt.⁷⁷ Die Funktion, die Aniket und Polykarp innehaben, ist also älter als der Vorgang, der ihre Position und Zuständigkeit sichtbar werden lässt, aber die Bezeichnungen dieser Funktion und dieses Dienstes variieren.⁷⁸ Aniket ist nur der erste seines Standes in Rom, den wir mit Namen kennen.

Ein weiterer wichtiger Vorgang in Rom, der die Konsolidierung einer herausgehobenen Funktion begünstigt und in jene Richtung aufgewertet hat, die Irenäus mit dem Namen Aniket in Erinnerung bringt, war die Auseinandersetzung mit Markion um die theologische Wahrheit und dessen literarische Zeugnisse sowie der Ausschluss seiner Theologie. In diesem Prozess positionierte sich die römische Gemeinde als Sachwalterin der *traditio*. In 2 Petr 3,15 ist vielleicht ein frühes römisches Echo der theologischen Exkommunikation und dann auch personellen Diastase zu lesen, ohne dass Kontroversen mit gnostischen Gruppierungen unterschiedlichster Couleur dadurch schon ausgeschlossen waren. Dieses Selbstverständnis profiliert auch den führenden Repräsentanten der Gemeinde in der Ausübung seiner Funktionen, in diesem Fall Antiket.

Mit seinem Besuch bestätigte Polykarp⁷⁹ en passant, dass Anikets Autorität *communio*-fähig ist. Sie ist zum einen Ertrag seiner Funktion als Repräsentant aller Gemeinden, in deren Namen er einen bestimmten Termin des Osterfestes verteidigt und offensichtlich durchsetzen will. Das Raumkonzept des Präscripts im Römerbrief signalisiert diesen Anspruch, auch außerhalb des *pomerium* von Rom zuständig zu sein. Zum anderen ist die Gemeinde von Rom, resp. ihr Repräsentant, potentiell auch dafür zuständig, was von der paganen Romidee räumlich und geistig erschlossen ist. Dieses Selbstbild und diese Perspektive klingt wohl schon im 1 Petr⁸⁰ an und zeigt sich deutlich im 1 Clem. Unter Victor wird aus diesem Aspekt im Selbstverständnis ein Anspruch gegenüber der Oikumene, die apostolische Tradition nicht nur zu besitzen, sondern auch ihr authentischer Hermeneut zu sein. Wer in dieser durch Petrus und Paulus patentierten Tradition steht, ist rechthgläubig. Damit wird der Ostertermin zum sichtbaren Vollzug der Einheit im Glauben und zum Prüfmittel für Rechthgläubigkeit.⁸¹ Das harsche Vorgehen von Victor, das sich zu einer Zerreiß-

⁷⁷ Ob Aniket sich selbst als Episkopos bezeichnet hat, ist ungewiss. Nichts spricht aber dagegen, dass er mit dieser Bezeichnung und dem Amt ähnlich verfahren ist wie Polykarp.

⁷⁸ Für Rom zeigt das Grundeken 2018, 93–101 am Beispiel des Hirten des Hermas.

⁷⁹ Vgl. Iren., *adv. haer.* III 3,4: „Auch Polykarp wurde von den Aposteln nicht nur unterrichtet und hatte nicht nur mit vielen Umgang, die den Herrn noch gesehen hatten, sondern er ist auch von den Aposteln in der Kirche von Smyrna als Bischof für Asien eingesetzt worden. ... Er war ein bei weitem glaubwürdigerer und zuverlässigerer Zeuge der Wahrheit als Valentin, Markion und alle anderen Leute mit ihren perversen Ansichten. Zu Anikets Zeit war er auch in Rom.“

⁸⁰ Vgl. Anm. 42.

⁸¹ Aus der Sicht des Irenäus ist diese Auffassung von Apostolizität unangemessen. Victors Absicht, die dominikale Terminierung des Osterfestes als oikumenische Praxis durchzusetzen, ist gefährlich,

probe mit oikumenischen Ausmaßen auswuchs, zeigt, dass in der römischen Gemeinde die Erinnerung an die eucharistische Gemeinschaft von Polykarp und Aniket nur ein dünner Deckmantel war über dem Konflikt, der während der Zeit von Soter und Eleutheros weiter schwelte. Daher stellt sich die Frage, wie die römische Gemeinde die Ausweitung ihrer Autorität über ihren engeren Zuständigkeitsbereich, dem im Präskript des Römerbriefs erwähnten *χωρίον*, plausibel machen konnte. Welche Möglichkeiten besitzt die Apostelkirche in Rom, um in unstrittiger und kommunikabler, also *communio*-fähiger Autorität gegenüber Kirchen aufzutreten, die wie z. B. Korinth mit Recht stolz auf ihre eigene apostolische Tradition und Dignität verweisen können?

Eine raffinierte Möglichkeit könnte darin bestanden haben, die Symbolfigur der syrischen und kleinasiatischen Christen, den in der gesamten *οἰκουμένη* hochverehrten Märtyrer Ignatios, für die römische Gemeinde in Anspruch zu nehmen. In dieser Autoritätsmaximierung würde folgende Strategie zum Tragen kommen:

1. Die Gemeinde von Rom lässt einen hochprominenten Märtyrer auftreten: Ignatios. 2. Dieser vorbildliche Glaubenszeuge der Apostelkirche von Antiochia am Orontes wendet sich mit einer (persönlichen) Bitte an die römische Gemeinde und ordnet sich damit ihr unter. 3. Seine eskortierte Überstellung garantiert, dass er erst in Rom zum Märtyrer werden wird. Sein Glaubenszeugnis ist eines unter vielen in Rom und bleibt stets denen des Petrus und Paulus untergeordnet. Die Erinnerung an das Zeugnis des Episkopos aus dem Osten obliegt künftig Rom. 4. Ignatios spricht der römischen Gemeinde die Kompetenz und Zuständigkeit über seine verwaiste Kirche im Osten zu. 5. Der Dienst, den Ignatios als Episkopos geleistet hatte, und seine Autorität, die durch sein Martyrium patentiert ist, wird durch den römischen Agape-Dienst kompensiert. 6. Diese Kompensationsleistung der römischen Gemeinde steht auf einer Stufe mit der Aufsicht durch Jesus Christus. 7. Für diesen Vorzug wird die konkurrenzlose Petrus-Paulus-Tradition aufgerufen.⁸²

Die Liste dieser vorzüglichen Eignung ließe sich unschwer fortführen. Demgegenüber mahnt und instruiert der gleichnamige Verfasser angesehene kleinasiatische Gemeinden und Adressaten, denn dort ist der Monepiskopat eine erstrebte, empfohlene, aber – und das ist das Raffinierte – eine umstrittene Einrichtung. Auch Polykarp, den die Ignatianen als Episkopos ansprechen, nimmt in seinem Brief an die Philipper diese Bezeichnung für sich selbst gerade nicht in Anspruch. Alle Probleme, mit

weil sie die Einheit gefährdet. In der Argumentation des Irenäus ist freilich außer acht gelassen, dass Aniket und Polykarp, selbst wenn sie es intendierten, nicht in der Lage waren, dem jeweils anderen eine fremde, und daher subjektiv neue Osterfestpraxis als gültige *traditio* bzw. als deren zutreffende Auslegung zu oktroyieren.

⁸² Eus., *hist. eccl.* V 24,16 zufolge hat Aniket gegenüber Polykarp für die Legitimität der dominikanischen Praxis auf die „Sitte der Presbyter vor ihm“ verwiesen wie umgekehrt Polykarp auf die Zuverlässigkeit und Würde der eigenen Tradition bestand (ebd. 24,2). Rund drei Jahrzehnte später argumentierte Victor mit der römischen Petrus-Paulus-Tradition gegen die Quartodezimaner.

denen die Gemeinden im Osten zu kämpfen haben, konkurrierende theologische Entwürfe innerhalb der Gemeinden mit je eigenständiger Glaubenspraxis sowie verschiedenste Gegner von außen, scheinen – schenkt man dem IgnRom Glauben – in der römischen Gemeinde nicht zu existieren. Daher kann sie tatsächlich Verantwortung auch für andere Kirchen wahrnehmen.

Diese beiden gegenläufigen Profilierungen der kirchlichen Zustände sind von dem Interesse geleitet, dass eine unvergleichlich exzellent qualifizierte und bewährte Gemeinde wie Rom Autorität besitzt gegenüber allen anderen Gemeinden. Von dieser Selbstkonstruktion profitieren selbstverständlich alle Repräsentanten der römischen Gemeinde. Folglich wäre nicht zuerst die Durchsetzung der pyramidalen Verfassung mit einem monarchischen Episkopos an der Spitze das Ziel der Ignatianen, sondern die Sicherung einer bevorzugten Funktion und Verantwortung der römischen Gemeinde gegenüber allen anderen Gemeinden. Die Forcierung der triadischen Amtsstruktur und deren theologische Absicherung wäre dann ein nach den Vorstellungen der römischen Gemeinde entworfenes Mittel, das die Gemeinden durch eine einheitliche Binnenstruktur in die Lage versetzen soll, Einheit, Stabilität und Kontinuität zu wahren. Die Mahnungen in den Ignatianen mit kleinasiatischer Adresse zugunsten dieser Binnenstruktur sind insofern ein Pendant zu dem Agape-Dienst, den die römische Gemeinde subsidiär in der verwaisten Kirche in Syria wahrnehmen wird.

Für diese Situierung der Ignatianen sind aus den Schilderungen durch Irenäus über die Zustände in Rom zur Zeit des Eleutheros sowie aus seinem Schreiben an Victor wichtige Hinweise zu gewinnen. 1. Die römische Gemeinde hat sich in vielen Auseinandersetzungen als Sachwalterin der apostolischen Paradosis bewährt. 2. Aus dem Brief des Irenäus an Victor wird ersichtlich, dass der Streit um den Ostertermin zwar in den 190er Jahren eskalierte, aber wohl bereits bald nach dem konsensual verlaufenen Besuch von Polykarp bei Aniket neu entfacht war. Ist der Römerbrief ein Pseudepigraphon, das nicht nur an die Gemeinde in Rom geschrieben ist, sondern eine literarische Fälschung, die sogar in Rom entstanden ist, dann legte sich nahe, den Römerbrief und womöglich das Corpus Ignatianum in Auseinandersetzungen während der Zeit des Eleutheros (reg. 175–189) zu situieren, in denen die Selbstkonstruktion römischen Amts- und Vorrangverständnisses unverdächtig und zugleich umso wirkungsvoller unter dem Namen des glorreichen, in Rom hingerichteten Episkopos aus dem Osten inszeniert werden konnte.⁸³

83 Vgl. Anm. 61.

7 Einwand 1:

Überstellung nach Rom – „Deportationsreise“

Aus den Personalnotizen im Römer- und im Epheserbrief⁸⁴ ist zu entnehmen, dass Ignatios unter Bewachung zur Vollstreckung des in Antiochia gegen ihn verhängten Strafurteils in die Hauptstadt überstellt wird. Das ist ein gravierender Unterschied zur sogenannten Romreise des Paulus. Der Apostel nimmt das Recht jedes römischen Bürgers in Anspruch (*appelatio*), dass seine Strafsache vor dem senatorischen oder dem kaiserlichen Gericht in Rom verhandelt wird (vgl. Apg 25,10f.).⁸⁵ Auch wenn die Ignatianen gezielt Pauli Überstellung⁸⁶ zur Appelation an die für ihn allein

⁸⁴ In IgnEph 21,2a wird die Überstellung mit juristischer Terminologie berichtet: προσεύχεσθε ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ, ὅθεν δεδεμένος εἰς Ῥώμην ἀπάγωμαι, ... Das Lexem ἀπάγω hat bei Platon, Xenophon und bei Demokrit den präzisen Sinn von „abführen, wegführen“ von Gefangenen und Verbrechern „ins Gefängnis ... oder zum Tode, ... auch mit dem ausdrücklichen Zusatz τὴν ἐπὶ θανάτῳ (sc. ὁδόν) ...“ (Passow 1841, I,292; vgl. Liddell u. Scott 1968, 174). Aus den narrativen Markern, nämlich Syria als Ausgangspunkt, Fesselung als Gefangener, Rom als Zielort mit der Hinrichtung durch wilde Tiere, und der juristischen Diktion (vgl. IgnEph 1,2; IgnMagn 1,2; 14b; IgnTrall 10a.b.; IgnRom 2,2b; 4,1c–2; 5,1; IgnSm 4,2; 10,2; 11,1), fließt eine signifikante Personaltradition, die auch Eus., *hist. eccl.* III 36,3 zugrunde liegt: λόγος δ' ἔχει τοῦτον ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἀναπεμφθέντα, θηρίων γενέσθαι βορὰν τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἔνεκεν-/Nach der Überlieferung wurde Ignatius von Syrien aus nach Rom geschickt und dort wegen seines Glaubens an Christus den wilden Tieren zur Beute ausgeliefert. – Das Kompositum ἀναπέμνω hat bei Polybios regelmäßig die Bedeutung „nach der Hauptstadt u. überh. nach einem angesehenen Orte hinschicken“ (Passow 1841, I,188; vgl. Liddell u. Scott 1968, 115).

⁸⁵ Rom als Zielort ergibt sich aus der Zuständigkeit des senatorischen oder des kaiserlichen Gerichts für Beschuldigte, die das *civitas Romana* besaßen. Als Deportationsort ist Rom nur in fünf Fälle belegt, wobei es sich stets um die Internierung auswärtiger Herrscher oder deren Angehöriger handelte, z. B. nahm Gaius Caesar Augustus Germanicus (Caligula) den Enkel von Marc Antonius, Herodes Agrippa I. (10 v. bis 44 n. Chr.), nach Rom in Gewahrsam (vgl. Stini 2011, 282f. 293. 298). Dass Rom Überstellungsziel zur Hinrichtung von Todeskandidaten war, steht außer Frage. Für Geschichten über Umstände ihres Transports werden in christlichem Kontext martyrologisch-hagiographische Bedürfnisse der Gemeinden federführend gewesen sein. Mit dieser Interessenlage und dem damit einhergehenden begrenzten Augenmerk auf historische Aufklärung mag die sogenannte Romreise des Paulus eine zu überbietende Textur für die „Romreise“ des Ignatios bereitgestellt haben.

⁸⁶ Die gängige Bezeichnung der Überstellung von Paulus und Ignatius nach Rom als „Deportation“ oder als „Deportationsreise“ sind rechtsgeschichtlich und juristisch unzutreffend. Die Deportation isolierte einen Verurteilten aus der Gemeinwesen (*relegatio ex loco*), indem er an einen bestimmten Ort verbannt wurde (*relegatio ad loco*), entweder in eine entlegene Region, z. B. Ovids Verbannung nach Tomi an die rumänische Schwarzmeerküste (vgl. Ov., *trist.* 2,131–137), oder – als höchstes Strafmaß – auf ein karges Eiland (*deportatio in insulam*). In der Regel verlor der Verbannte alle Bürgerrechte; er verlor seine – angestammten – (politischen) Partizipations- und Karrieremöglichkeiten und sein Vermögen wurde konfisziert. Spätestens seit Traian, sicher aber mit dem Edikt des Hadrian (Stini 2011, 47) war die Verbannung „zur vielgebrauchten Strafe im Bereich der Jurisdiktion und der Koerzition geworden“ (Grasmück 1978, 147). Für Angehörige der Oberschicht konnte die

zuständige Gerichtsbarkeit in Rom aufrufen⁸⁷ und diese Pauluserinnerung zu überbieten versuchen sollten, bleiben signifikante *Unterschiede*: 1. Paulus ist Angeklagter, aber kein Verurteilter wie Ignatios. 2. Ignatios wird zur Hinrichtung nach Rom überstellt, Paulus hingegen beansprucht sein Recht als römischer Bürger auf eine Verhandlung vor dem kaiserlichen Gericht.⁸⁸ 3. Von der Schiffsreise des Paulus zur Durchsetzung seiner Appelation nimmt kaum jemand Notiz, wohingegen die Überstellung des Ignatios wie ein Triumphzug durch Kleinasien anmutet. Eine solch weiträumige und auch langdauernde Überstellung eines zum Tode Verurteilten nach Rom mit Raststationen und Audienzen scheint in der frühen Kaiserzeit ohne Beispiel zu sein.

Das bedeutet: 1. Die Romreise des Paulus ist zwar hinsichtlich ihrer rechtlichen Veranlassung und ihres Verlaufs mit der Geschichte von der Überführung des Ignatios in die Hauptstadt kaum vergleichbar. Die Apg sowie die Personalnotiz in 1 Clem 5, dass Petrus und Paulus in Rom Zeugnis abgelegt haben, lassen allerdings erkennen, dass bereits Ende des ersten Jahrhunderts Erinnerungen an die Überführung des Völkerapostels nach Rom und sein Glaubenszeugnis zur eigenen Profilierung eingesetzt worden sind. Sofern die literarische Gestaltung der Überführung des Ignatios nach Rom jene des Paulus überbieten wollte, dann hätte sie sich auf eine Paulusprominenz gestützt, die in der Apg und 1 Clem, aber auch außerhalb der *catholica* gegolten hat. 2. Die Überstellung nach Rom ist den Ignatianen zufolge nicht die verhängte Strafe selbst; diese ist vielmehr die *damnatio ad bestias*.

Auch vor dem juristischen Hintergrund ist die Überstellung des Ignatios vom Osten zur Hinrichtung in die Hauptstadt im Westen⁸⁹ womöglich eine mehrschichtige Parodie und Überbietung, worin von historischem Wert nicht mehr zu finden sein wird als die Eckdaten der militärisch eskortierten Überstellung eines in Antiochia Verurteilten zur Hinrichtung in Rom.

Bezüglich dieser Überstellung wäre überdies zu fragen, weshalb ein wegen Vergehen, wie sie z. B. Plinius d. J. an Traian berichtet, oder wegen des *nomen ipsum* verurteilter Christ, der kaum nur zur christlichen Spitzengarnitur in der Metropole

Deportation als Substitut für die Todesstrafe verhängt werden. Näheres vgl. Holtzendorff 1859; Grasmück 1978, 62–148; Klingenberg 2011, 119f.; Stini 2011, 76–82.

⁸⁷ Vgl. Brox 1976, 181–188; Theobald 2016, 309–314; ferner den Beitrag von Thomas Johann Bauer in diesem Band.

⁸⁸ Die Überstellung des Paulus nach Rom ist keine Ausnahme innerhalb der kaiserzeitlichen Rechtspflege; vgl. Waldstein u. Rainer 2005, § 25 Rn. 6; Christ 2009, 593, der unter Hinweis auf (Plinius, *ep.* X 96) zeigt, dass Plinius Beschuldigte, sofern sie das römische Bürgerrecht besaßen, für die Zurückführung nach Rom hat vormerken lassen (*adnotavi in urbem remittendos*). Im Anschluss daran ist erstens anzunehmen, dass Ignatios – anders als Paulus – das *civitas Romana* nicht besaß und dass zweitens eine Abmilderung des Todesurteils gegen Ignatios nicht auf juristischem Weg erwirkt werden sollte, sondern dass die römische Gemeinde politischen Einfluss hätte geltend machen wollen, was Ignatios indes strikt ablehnt.

⁸⁹ Vgl. dazu den Beitrag von Peter von Möllendorff in diesem Band.

am Orontes gehört hat, sondern auch zur Elite in der Polis gerechnet werden muss, nicht vor Ort hingerichtet wurde. Antiochia war in der frühen Kaiserzeit immerhin die drittgrößte Stadt im Imperium und daher administrativ gut ausgestattet. Oder war dieser Ignatios derart prominent und mit den Gravitäten der Polis vernetzt, dass eine Urteilsvollstreckung von den Behörden nicht durchzusetzen war, weil diese womöglich Aufruhr provoziert hätte? Oder musste man Sorge hegen, in Rom angeschwärzt zu werden, weil die Hinrichtung dieses namhaften Christen die Interessen von Mächtigen der Stadt tangiert hätte? Weshalb ist aus diesen Kreisen in Antiochia kein Versuch unternommen worden, die Verurteilung abzuwenden oder das Strafmaß zu mildern?⁹⁰ Mit einer *deportatio in insulam* hätte man Ignatios wirkungsvoll isoliert und zugleich vermieden, einen Märtyrer zu schaffen, was im zweiten Jahrhundert durchaus noch ein Ziel der öffentlichen Gerichte war.⁹¹

Das sind keineswegs neue Spekulationen und Gegenspekulationen, woraus immer wieder Erklärungen abgeleitet wurden, weshalb es zu diesem Triumphzug durch Kleinasien kommen konnte, ja musste. Allen Beglaubigungen zum Trotz kann wiederum die Frage entgegenhalten werden, weshalb eine brisante „Fracht“ wie Ignatios nicht bei Gelegenheit durch die kaiserliche Marine nach Rom transportiert worden ist? Auf diese Weise wäre die Überstellung rasch, sicher und unspektakulär zu bewerkstelligen gewesen. Falls der Grund für die Route durch Kleinasien, Nordgriechenland und Italien gewesen sein sollte, den Verurteilten als Warnung an die Christen vorzuführen, dann ist, glaubt man den ignatianischen Reisenotizen und der Wirkungsgeschichte des Siebenerkorpus, dieses Vorhaben gründlich gescheitert.

Schließlich drängt sich die Frage auf, warum nur der kleinasiatische Abschnitt der Überstellung „erzählt“ wird? IgnPol 8,1 endet mit der Notiz über den unerwarteten Antritt der Seepassage von Troas nach Neapolis, also zum Hafen von Philippi. Gab es in Nordgriechenland keine Christen, die Ignatios sehen wollten? Dass die Gemeinde im makedonischen Philippi darniederlag, kann – die Echtheit der Ignatianen vorausgesetzt – nicht zutreffen, es sei denn, der Polyc ist eine Fälschung mit doppelter Pseudepigraphie: Verfassername und Adressaten. Oder durfte Ignatios plötzlich nicht mehr literarisch tätig werden und auf europäischen Boden niemandem Audienz gewähren?

Falls diese Reise stattgefunden hat, dann hätte Ignatios mit seiner Entourage von Philippi aus vermutlich die Via Egnatia bis zur Adria gewählt. Da würden sich doch ein paar Christen gefunden haben, die dem Gefangenentransport mit Ignatios hätten begegnen können. In Kleinasien scheuen die Gemeinden kein Risiko und investieren viel, um Ignatios zu treffen und Weisungen zu erhalten. In Griechenland

⁹⁰ Der römischen Gemeinde, zu der Ignatios anscheinend keinerlei persönliche Bindung besitzt, unterstellt er exakt diese Einflussmöglichkeiten und den Willen, diese zu nutzen, und bittet mit Nachdruck, davon Abstand zu nehmen.

⁹¹ Vgl. MartPol 8,2; 9,2–12,2.

„kräht kein Hahn“ nach ihm. Aber römische Christen, denen Ignatios persönlich nicht bekannt ist, muss er bereits vor seiner Fahrt über die Ägäis auf europäisches Festland dringlich bitten, sich unter keinen Umständen für seine Freilassung zu verwenden.

Die Überstellung des Ignatios nach Rom ist nach den Hinweisen im Siebenerkorpus eine schier unglaubliche Reise – und eine ambitionierte Schriftstellertätigkeit eines zum Tode Verurteilten, der sich seiner Hinrichtung entgegensieht.

Die Überstellung des Ignatios ist wohl doch eine literarische Fiktion, dazu komponiert, zwei Kirchenregionen aufeinander zu beziehen. Dieser eigentümliche Reisebericht von der Überführung des Protagonisten des Siebenerkorpus von Antiochia nach Rom ist als literarisches Mittel zu begreifen, das dem Hauptanliegen der Ignatianen dient, nämlich der Sicherung *einer* bevorzugten Funktion und Verantwortung der römischen Gemeinde gegenüber allen anderen Gemeinden am *mare nostrum*: Einheit, Stabilität und Kontinuität.

8 Einwand 2:

Polykarp von Smyrna, Brief an die Philipper

Wo IgnPol 8,1 mit der Reisebeschreibung aufhört, scheint Polyc 1,1b nahtlos anzuschließen.⁹² Wer sind τὰ μμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης? Ist Ignatios darunter und hat er en passant Zuwachs durch Gleichgesinnte bekommen? Wann, wo, warum? Dass Ignatios einer der μμήματα ist, ergibt sich nur in Kombination mit Polyc 9,1. Wenn der historische Polykarp von der Überstellung des Ignatios weiß und sich wie in Polyc 13 auf dessen Briefe explizit bezieht, warum lässt er diese bedeutende Gestalt an dieser brieftopisch herausragenden Stelle in Polyc 1,1 in einer anonymen Gruppen verblassen? Könnte die Sequenz Polyc 1,1b⁹³ sowie das καί am Anfang von V 2 eine Interpolation sein? Die Sequenz ὅτι ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα ... schließt gut an V 1a (Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ) an. Wenn Polyc 13 vom Verfasser des Corpus Ignatianum in den Polyc eingefügt worden ist, um der Sammlung einen geschichtlich plausiblen Haftpunkt zu verleihen, dann wäre dieser Interpolator in Polyc 1,1b ziemlich raffiniert vorgegangen.

Aber ist eine solche Personalnotiz am Briefeingang nicht doch sehr ungewöhnlich? Von V 2f. her gesehen ist die Notiz über den Umgang der Philipper mit den

⁹² Vgl. Bauer 1995.

⁹³ Polyc 1,1b: ... δεξαμένοις τὰ μμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης καὶ προπέμψασιν, ὡς ἐπέβαλεν ὑμῖν, τοὺς ἐνείλημένους τοῖς ἀγιοπρεπέσιν δεσμοῖς, ἅτινά ἐστιν διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων/... dass ihr die Nachbilder der wahren Liebe aufgenommen und die mit heiligen Fesseln Gebundenen mit allem (für die Reise Nötigen) versehen habt, wie es euch zukam. Denn solche Fesseln sind die Diademe der wahrhaft von Gott und unserem Herrn Erwählten.

sogenannten Abbildern der wahren Liebe ein *exemplum* des festen Glaubens und dessen Früchten, die Polykarp in V 2f. in seiner *captatio benevolentiae* der Gemeinde in Philippi attestiert. Aber dieses *exemplum* in Polyc 1,1b stört; es scheint keinen passenden Platz dafür zu geben. Gibt es in der kaiserzeitlichen Briefliteratur Beispiele oder gar eine Regel, dass innerhalb einer *captatio benevolentiae* ein *exemplum* vorausgeht und dann der Grundsatz folgt, dessentwegen man sich berechtigterweise um die Leser müht? Folgen *exempla* in der Regel nicht eher auf den Grundsatz?

In Polyc 9,1 liegt der Fokus auf der durch Paulus repräsentierten apostolischen Tradition, in der die Philipper stehen. Wenn die vier Personen, die mit Namen genannt werden, sodann die namenlosen Lokalgrößen und „die übrigen Apostel“ zusammen und übereinstimmend das *exemplum* sind für den Gehorsam gegenüber dem Evangelium und für die Geduld, ist dieser Kreis dann unter τὰ μὲν ματὰ τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης in Polyc 1,1b gemeint? Wegen des δεξαμένους sind in Polyc 1,1b kaum die namenlosen Gemeindemitglieder aus 9,1 gemeint; sie mussten von der Gemeinde nicht erst aufgenommen werden. Wenn τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις nicht wie in der Did 11,4–6 einfach nur durchreisende Boten anderer Gemeinde meint, dann passt Polyc 9,1 auch in diesem Teil nicht recht zu Polyc 1,1b. Von Zosimos und Rufus weiß man sonst nichts. Besonders signifikante Namen sind das allerdings nicht. Bleiben also noch Ignatios und Paulus. Von Letzterem kann Polykarp und auch ein Interpolator mit Fug und Recht sagen, dass die Philipper ihn vor Augen hatten.

Falls IgnPol echt ist, dann konnte Polykarp aus IgnPol 8,1 schließen, dass Ignatios zusammen mit seiner Eskorte und weiteren Begleitern eben nicht in Neapolis gewartet hat, sondern über Philippi die Reise auf der Via Egnatia gen Rom fortsetzte. Polyc 9,1 wäre dann eine Konstruktion, um Ignatios mit Paulus unter zwei (weiteren) und entscheidenden Aspekten zusammenzubringen: Gehorsam gegenüber dem Wort der Gerechtigkeit und die Geduld. Und genau das trägt das Siegel apostolischer Paradosis.

Ist IgnPol aber ein Pseudepigraphon, dann müsste man damit rechnen, dass der Verfasser des Corpus Ignatianum die Personalnotiz in Polyc 8,1 eingefügt hat – zusammen mit Polyc 1,1b und Polyc 13. Das Ziel wäre auch in diesem Fall, Ignatios mit dem apostolischen Nimbus des Paulus zu beleuchten und zu stilisieren.

9 Zweck der literarischen Fälschung

Der Skopos der literarischen Fälschung ist die kirchenpolitische Positionierung der Gemeinde von Rom und ihrer Tradition gegenüber den Gemeinden im Osten. Womöglich ist hierin auch ein Echo der frühkaiserzeitlichen Konkurrenz zwischen dem Osten und dem Westen des Imperiums hinsichtlich des kulturellen Niveaus und der maßgeblichen Tradition mitzuhören. Die Forcierung der pyramidalen Verfassung mit einem monarchischen Episkopos an der Spitze ist diesem Hauptzweck ebenso

zugeordnet wie die Anweisungen für das Eigenleben der Gemeinden und die Haltung gegenüber Rivalen innerhalb der Gemeinden und Gegnern von außen. Für das Hauptziel werden drei konkurrenzlose und mit Rom verbundene Traditionen in Dienst genommen: 1. Die Petrus-Paulus-Tradition als Alleinstellungsmerkmal der römischen Gemeinde, 2. die Erinnerung an den Märtyrer Ignatios, der zumal im Osten höchste Wertschätzung besaß und 3. die spätestens ab 1 Clem zumindest affirmativ wirksame pagane Romidee bei den Christen im *caput mundi*. Dabei scheint wichtig zu registrieren, dass sich IgnRom auf die *Gemeinde* von Rom bezieht, nicht schon auf ein bestimmtes Amt oder einen Amtsinhaber. Nicht ein einzelner oder ein Amt, sondern die Kirche von Rom verfügt über alle Vorzüge.

Die römische Gemeinde besitzt alle diese Kompetenzen und beansprucht sie, weil sie gemäß ihrem Selbstbild und ebenso in der Fremdwahrnehmung in einer dafür maßgeblichen Tradition steht. Der amtierende Episkopos partizipiert an dieser aus heidnischer und christlicher Überlieferung gespeisten Qualifikation seiner Ekklesia; er repräsentiert diese Kompetenzen auf Zeit, die römische Kirche hingegen besitzt diese Zuständigkeit und Autorität auf Dauer.

10 Ausblick: Cui bono?

Senat und Volk von Rom hatten Cicero zufolge Lucius Cassius Longinus nicht zuletzt deshalb „als den wahrheitsliebendsten und weisesten Richter“⁹⁴ in Erinnerung, weil er in Fällen, in denen stichhaltige Beweise fehlten, den wahren Tatbestand aufzuspüren versuchte, indem er im Dickicht von Indizien den Nutzen einer Tat erfragte, um den Nutznießer zu identifizieren. Wenn immer Cicero dieses Ansehen von Cassius und den Nimbus seiner Strategie zur Wahrheitsfindung aufruft, dann entwirft er im Anschluss eine alternative Geschichte, die von der Leitfrage *Cui bono?* geführt, mit Hilfe der unstrittigen Indizien den vorgeblichen Sachverhalt überzeugend in Zweifel zieht. Die Verteidigung muss nicht die Wahrheit wissen, doch die Geschichte, mit der sie zur Entlastung argumentiert, darf den bekannten Fakten nicht widersprechen.

Während bei Cassius und Cicero die Frage nach dem Nutzen idealerweise zur Überführung des wahren Täters führt, kann der vorliegende Beitrag – und darin womöglich an der Grenze des Zulässigen – nur auf das bekannte Diktum von Giordano Bruno setzen: „Se non è vero, è molto ben trovato.“

94 Vgl. Anm. 7.

Literaturverzeichnis

- Bauer (1920): Walter Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. HNT Erg.Bd, Tübingen.
- Bauer (1995): Johannes Baptist Bauer, *Die Polykarpbriefe*. KAV 5, Göttingen.
- Bauer (2011): Thomas Johann Bauer, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater*. WUNT 276, Tübingen.
- Baumeister (1998): Theofried Baumeister, „Die prophetische Bewegung des Montanismus“, Peter Herz u. Jörn Kobes (Hgg.), *Ethnische und religiöse Minderheiten in Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter*. Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 2, Wiesbaden.
- Brodka (1998): Dariusz Brodka, *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*. EHS. XV 76, Frankfurt/M.
- Brox (1961): Norbert Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*. StANT 5, München.
- Brox (1972): Norbert Brox, „Der Konflikt zwischen Aniket und Polykarp“, *Conc(D)* 8, 14–18.
- Brox (1976): Norbert Brox, „Pseudo-Paulus und Pseudo-Ignatius. Einige Topoi altchristlicher Pseudepigraphie“, *VigChr* 30, 181–188.
- Brox (1986): Norbert Brox, *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf (2. Aufl.).
- Brox (1991): Norbert Brox, *Der Hirt des Hermas*. KAV 7, Göttingen.
- Brox (1993a): Norbert Brox, *Irenäus von Lyon. Epideixis. Adversus Haereses. Darlegung der Apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I*. FC 8/1, Freiburg/Br.
- Brox (1993b): Norbert Brox, *Irenäus von Lyon. Adversus Haereses. Gegen die Häresien II*. FC 8/2, Freiburg/Br.
- Brox (1993c): Norbert Brox, *Der erste Petrusbrief*. EKK 21, Zürich (4. Aufl.)
- Brox (1995): Norbert Brox, *Irenäus von Lyon. Adversus Haereses. Gegen die Häresien III*. FC 8/3, Freiburg/Br.
- Brox (1997): Norbert Brox, *Irenäus von Lyon. Adversus Haereses. Gegen die Häresien IV*. FC 8/4, Freiburg/Br.
- Brox (1998): Norbert Brox, „Frühchristentum als Minderheit in Kleinasien“, Peter Herz u. Jörn Kobes (Hgg.), *Ethnische und religiöse Minderheiten in Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter*. Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 2, Wiesbaden, 77–97.
- Brox (2000a): Norbert Brox, „Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts“, Norbert Brox, *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie*, hg. v. Franz Dünzl u. a., Freiburg/Br., 107–141.
- Brox (2000b): Norbert Brox, „Rom und ‚jede Kirche‘ im 2. Jahrhundert. Zu Irenäus, adv. haer. III 3,2“, Norbert Brox, *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie*, Freiburg/Br., hg. v. Franz Dünzl u. a., 143–177.
- Brox (2000c): Norbert Brox, „Probleme einer Frühdatierung des römischen Primats“, *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie*, hg. v. Franz Dünzl u. a., Freiburg/Br., 179–200.
- Brox (2000d): Norbert Brox, „Situation und Sprache eine Minderheit im ersten Petrusbrief“, Norbert Brox, *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*, hg. v. Franz Dünzl u. a., Freiburg/Br., 217–231.
- Brox (2001): Norbert Brox, *Irenäus von Lyon. Adversus Haereses. Gegen die Häresien V*. FC 8/5, Freiburg/Br.
- Christ (2009): Karl Christ, *Die Geschichte der Römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis Konstantin*. München (6. Aufl.).
- Delling (1969): Gerhard Delling, „διάτασσω κτλ.“, *ThWNT* 8, 27–49.

- Foster (2007): Paul Foster, „The Epistles of Ignatius of Antioch“, Paul Foster (Hg.), *The Writings of the Apostolic Fathers*, London u. New York, 81–107.
- Frenschkowski (1993): Marco Frenschkowski, „Montanus“, *BBKL* VI, Sp. 77–81.
- Fuhrmann (1968): Manfred Fuhrmann, „Die Romidee der Spätantike“, *HZ* 207, 529–561.
- Dahlheim (2003): Werner Dahlheim, *Geschichte der Römischen Kaiserzeit*. Oldenbourg Grundriss der Geschichte 3, München (3. überarb. u. erweit. Aufl.).
- Grasmück (1978): Ernst Ludwig Grasmück, *Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike*. RSVW 30, Paderborn u. a.
- Grundeken (2018): Mark Grundeken, „Diakone in Rom? Das Zeugnis des Hirten des Hermas“, *VigChr* 72/1, 93–101.
- Hanig (2002): Roman Hanig, „Noëtus von Smyrna“, *LACL*³, 521.
- Holtzendorff (1859): Franz von Holtzendorff, *Die Deportationsstrafe im römischen Altertum hinsichtlich ihrer Entstehung und rechtsgeschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig (ND Aalen 1975).
- Hübner (1996): Reinhard M. Hübner, „Heis theos laesus Christos. Zum christlichen Gottesglauben im 2. Jahrhundert – ein Versuch“, *MThZ* 47, 325–345.
- Hübner (1997): Reinhard M. Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 44–72; jetzt in Hübner (2017) 63–92.
- Hübner (1999): Reinhard M. Hübner, *Der Paradox. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*. SVigChr, Leiden.
- Hübner (2017): Reinhard M. Hübner, *Kirche und Dogma im Werden*. TSAJ 108, Tübingen.
- Klauck (1992): Hans-Josef Klauck, *Der zweite und dritte Johannesbrief*. EKK XXIII/2, Zürich u. Neukirchen-Vluyn.
- Klauck (1998): Hans-Josef Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Paderborn u. a.
- Klingenberg (2011): Andreas Klingenberg, *Sozialer Abstieg in der römischen Kaiserzeit*. Risiken der Oberschicht in der Zeit von Augustus bis zum Ende der Severer. Paderborn u. a.
- Körtner (1983): Ulrich H. J., *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*. FRLANT 133, Göttingen.
- Kraft u. Haeuser (1989): Heinrich Kraft u. Philipp Haeuser, *Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte*, Darmstadt (3. Aufl.).
- Kreutz (2008): Peter Kreutz, *Romidee und Rechtsbild in der Spätantike. Untersuchungen zur Ideen- und Mentalitätsgeschichte*. Augsburgs Schriften zur Rechtsgeschichte 9, Münster.
- Kroymann (1907): Emil Kroymann, *Adversus Praxean*. SQS 2,8, Tübingen.
- Kytzler (1993): Bernhard Kytzler (Hg.), *Rom als Idee*. WdF 656, Darmstadt.
- Lampe (1989): Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen (2. Aufl.).
- Lechner (1999): Thomas Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologisch-geschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. SVigChr 47, Leiden.
- Lefèvre (2004): Eckard Lefèvre, „Romidee und Romkritik bei Sallust und Vergil“, *Latein und Griechisch in Baden-Württemberg* 32, 11–20.
- Liddell u. Scott (1968): Henry George Liddell u. Robert Scott, *A Greek-English Lexicon. With a Supplement 1968*. Oxford.
- Lindemann (1979): Andreas Lindemann, *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*. BHTh 58. Tübingen.
- Lindemann (1997): Andreas Lindemann, „Antwort auf die Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 185–194.

- Löhr (2003): Hermut Löhr, *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext*. WUNT 160, Tübingen (zugl. Bonn, Univ., Habil.-Schr., 2001).
- Lona (1998): Horacio E. Lona, *Der erste Clemensbrief*. KAV 2, Göttingen.
- Malherbe (1988): Abraham J. Malherbe, *Ancient epistolary theorists*. SBLSPS 19, Atlanta.
- Markschies (1992): Christoph Marschies, *Valentinus Gnosticus?* WUNT 65, Tübingen.
- Markschies (2000a): Christoph Marschies, „Valentinianer, Anonyme“, *LACL*³, 710.
- Markschies (2000b): Christoph Marschies, „Valentinus“, *LACL*³, 710–711.
- Michel (1966): Otto Michel, *Der Brief an die Römer*. KEK IV, Göttingen (4. Aufl.).
- Mullins (1962): Terence Y. Mullins, „Petition as a Literary Form“, *NT* 5, 46–54.
- Passow (1841): Franz Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2 Bde., Leipzig (5. Aufl., ND Darmstadt 1993).
- Paulsen (1984): Henning Paulsen, „Ignatius von Antiochien“, Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche* 1, Stuttgart, 38–50.
- Paulsen (1985): Henning Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. HNT 18, Tübingen.
- Reed (1997): Jeffrey T. Reed, „The Epistle“, Stanley E. Porter (Hg.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, Leiden, 171–193.
- Sieben (2001): Hermann-Josef Sieben, *Tertullian. Adversus Praxeas. Gegen Praxeas. Im Anhang: Hippolyt. Contra Noëtum. Gegen Noët*. FC 34, Freiburg/Br. u. a.
- Schleinitz (1960): Ingeborg Schleinitz, *Die Romidee in heidnischer und christlicher Sicht*, Leipzig (Phil. Diss.).
- Schmithals (2009): Walter Schmithals, „Zu Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 13, 181–203.
- Schmitz u. Stählin (1954): Otto Schmitz u. Gustav Stählin, „παράκαλῶ κτλ.“, *ThWNT* 5, 771–798.
- Schnackenburg (1975): Rudolf Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*. HThK XIII/3, Freiburg/Br. u. a. (5., ergänzte Aufl.).
- Schoedel (1987): William R. Schoedel, „Ignatius von Antiochien“, *TRE* 16, 40–45.
- Schoedel (1990): William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*. Ein Hermeneia-Kommentar, München (amerik. Philadelphia 1985).
- Schöllgen (1998): Georg Schöllgen, „Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkungen zu den Thesen von Reinhard M. Hübner“, *ZAC* 2, 16–25.
- Stini (2011): Frank Stini, *Plenum exiliis mare. Untersuchungen zum Exil in der römischen Kaiserzeit*. Geographica historica 27, Stuttgart.
- Theobald (2016): Michael Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe*. SBS 229, Stuttgart.
- Thraede (1970): Kurt Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik*. Zetemata 48, München.
- Vögtle (1994): Anton Vögtle, *Der Judasbrief. Der zweite Petrusbrief*. EKK 22, Neukirchen-Vluyn.
- Vogt (1999): Hermann Josef Vogt, „Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe“, *ZAC* 3, 50–63.
- Waldstein u. Rainer (2005): Wolfgang Waldstein u. Rainer, Johannes Michael, *Römische Rechtsgeschichte*, München (10. Aufl.).
- White (1972): John L. White, *The Form and Structure of the Official Petition. A Study in Greek Epistolography*. SBLDS 5, Missoula.
- Wilckens (1989): Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 12–16)*. EKK VI/3, Neukirchen-Vluyn (2. Aufl.).
- Wolter (1993): Michael Wolter, „Noët von Smyrna“, *BBKL* VI, Sp. 984–985.
- Ziegler (2007): Mario Ziegler, *Successio. Die Vorsteher der stadtrömischen Christengemeinde in den ersten beiden Jahrhunderten*. Antiquitas, Reihe 1: Abhandlungen zur alten Geschichte 54, Bonn.

- Zwierlein (2009): Otto Zwierlein, *Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, Berlin u. New York.
- Zwierlein (2014): Otto Zwierlein, *Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum. Bd. 1: Editiones criticae. Bd. 2: Textgeschichte und Rekonstruktion: Polykarp, Ignatius und der Redaktor Ps.Pionius*. UALG 116,2, Berlin u. New York.

Uta Heil

Ignatios von Antiochia und der Herrentag

Abstract: In the letter of Ignatios of Antioch to the Magnesians 9, the author illustrates the unity and newness of the Christian community which now celebrates the Day of the Lord and not any longer the Jewish Sabbath. First, Heil presents the context of this passage and afterwards deals with several solutions to the philological problem whether „kuriake“ means Sunday or not. Interpretations by Lightfoot, Guy, Bacchiocchi, Lewis, Lanfranchi, Bauckham, Brent are discussed. Especially the recent suggestion of Markus Vinzent, that this passage was a reaction to Marcion and his rediscovery of Christ's resurrection in the second century, is put into question. Finally, Heil connects IgnMagn to other contemporary texts on Sunday or the Day of the Lord, including the latest finding of a new fragment from the dialogue of Jason and Papiscus on the importance of Sunday veneration.

1 Einführendes

Die Ignatiosforschung¹ ist, abgesehen von den überlieferungsgeschichtlichen Herausforderungen,² mit dem methodischen Problem des Zirkelschlusses belastet, dem schwer zu entkommen ist, da die Quellenlage insbesondere für die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts dürftig bleibt. Daher sind die Forschungsmeinungen zu den *Ignatianen* stark davon beeinflusst, wie jemand die Entwicklung des Christentums im zweiten Jahrhundert generell einschätzt. So könnten beispielsweise die *Ignatianen* entweder ein früher Zeuge für die Tendenz zum Monepiskopat sein oder müssten gerade wegen ihrer deutlichen Forderung nach der Versammlung der Gemeinde um

¹ Siehe dazu allg. die Diskussion in den Aufsätzen der ZAC 1–3 (1997–1999): Edwards (1998); Hübner (1997); Lindemann (1997); Schöllgen (1998); Vogt (1999) sowie Munier (1993); Paulsen (1996); Dehandschutter (2001 und 2007) und Löhr (2009). Im Folgenden wird als Textausgabe Lindemann u. Paulsen (1992) verwendet.

² Die verschiedenen überlieferten Versionen der Briefe sowie die damit verbundenen Probleme der Authentizität stellen die sogenannte „Ignatianische Frage“; vgl. dazu, neben der Literatur in der vorigen Anmerkung, auch Schoedel (1990) 3–7; ders. (1993) 286–293; Lechner (1999) XV–XXVI; Brent (2007) 1–13. Mehrheitlich wird heute von der „mittleren Rezension“ der sieben *Ignatianen* als ursprüngliche Sammlung ausgegangen, welche im 19. Jahrhundert von Joseph Barber Lightfoot (1889) und Theodor Zahn (1873) herausgearbeitet wurde, ohne dass damit die Einheits-, Echtheits- und Datierungsfrage geklärt ist. Die neuere Infragestellung durch Lechner (1999) bespricht Lindemann (2002). Zur Überlieferung vgl. auch unten Anm. 16.

und unter den *einen* Bischof eher an das Ende des zweiten Jahrhunderts verschoben werden. Ebenso verhält es sich mit dem Hinweis auf die angesprochenen Gegner wie Doketen und Judaisten.³ Das Problem betrifft auch die ignatianische Theologie des Martyriums, wobei die außergewöhnliche Situation eines verhafteten und gefesselten und zugleich Briefe schreibenden Ignatios schon so manches Misstrauen gegenüber der Echtheit der Briefe an sich geweckt hat.⁴ Zusätzlich zu diesen bekannten Fragen ist in jüngerer Zeit ein weiteres Thema wieder in das Blickfeld gerückt worden, und zwar die Auferstehung Christi sowie die Erinnerung der Christen daran inklusive der Entstehung des christlichen Sonntags. Der *Ignatiosbrief an die Magnesier* erwähnt nämlich den Herrentag und verbindet diesen mit der Auferstehung Christi (IgnMagn 9,1), was entweder als Selbstverständlichkeit oder als Innovation interpretiert werden kann.

Im Folgenden wird zunächst der *Ignatiosbrief an die Magnesier* vorgestellt (2.1) und anschließend der relevante Abschnitt zum Sonntag beziehungsweise Herrentag aus diesem Brief behandelt (2.2). Es folgen Ausführungen zu einer Deutung des Ignatios als „Dreiviertelmarkioniten“ (3.). Ein weiterer Abschnitt geht auf ein neu entdecktes Fragment über den Herrentag aus dem *Dialog zwischen Jason und Papiscus* aus dem zweiten Jahrhundert ein (4.). Ein Resümee (5.) schließt den Beitrag ab.

2 Ignatianen

2.1 Ignatiosbrief an die Magnesier

In dem *Ignatiosbrief an die Magnesier*⁵ dominieren zwei Themen, einerseits die Einheit der Gemeinde (ἑνωσις) bzw. die Einigung aller Christen mit und unter dem einen Bischof, den Presbytern und den Diakonen, und andererseits die Ermahnung, nicht dem Judentum entsprechend zu leben.

³ Dazu s. u. Anm. 10, 11 und 12.

⁴ Vgl. die in Anm. 1 und 2 genannte Literatur sowie auch Barnes (2008) 128–130. Die Freiwilligkeit sowie die opfertheologische Deutung des Martyriums stehen im Zentrum der Diskussion: Moss (2010) bes. 41–44; dies. (2012) bes. 52–57 zur Martyriumstheologie der *Ignatianen* allgemein; Buc (2012); Kirk (2013); Middleton (2013). Vgl. ferner Hartmann (2009). Vgl. Mellink (1999) zur Person und Selbstdeutung des Ignatios sowie zu möglichen historischen Umständen. Meinhold (1979) bietet eine Auslegung ohne Zweifel an der Historizität; vgl. Dehandschutter (2007 und 2012); auch Brent (u. a. 2007, 9–13) geht von der Historizität und klassischen Frühdatierung aus. Vgl. auch Robinson (2009) 1–6, 95–102 mit nur einer kurzen Erwähnung der Authentizitätsfrage (S. 3, Anm. 12).

⁵ Vgl. dazu die Abschnitte in den Kommentaren Schoedel (1990) 103–133; Bauer u. Paulsen (1920/1985) 47–56 sowie die immer noch lesenswerten Anmerkungen von Lightfoot (1973) 95–140. Vgl. auch die Strukturanalyse von Isacson (2004) 78–102.

Die erste Ermahnung zur Einheit nimmt breiten Raum ein. Nach dem Lobpreis der umfassenden Wohlordnung der vor Gott angemessenen Liebe (1,1 [192,3 Lindemann u. Paulsen]: τὸ πολυεύτακτον τῆς κατὰ θεὸν ἀγάπης) führt der Autor die Notwendigkeit zur Einung als von Gott gewollt und als heilsnotwendigen Weg zu Gott aus (1,2–7,2). Konkret wird im Brief die Einung und Unterordnung unter Bischof Damas sowie den Presbytern Bassus und Apollonius sowie den Diakonen (Diakon Zotius)⁶ empfohlen (2), denn der Bischof habe den Vorsitz an Stelle von Gott (6,1 [194,7 Lindemann u. Paulsen]: προκαθήμενου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ), die Presbyter ersetzen die Versammlung der Apostel ([194,8] τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων) und die Diakone setzten den Dienst Jesu Christi fort ([194,8f.] διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ).⁷ In IgnMagn 7,1 (194,18f.) wird deutlich, wogegen sich der Autor mit dieser Ermahnung vornehmlich zu richten scheint: μηδὲ πειράσσητε εὐλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν. Diese nicht ganz einfach zu übersetzende Bemerkung⁸ scheint diverse private Treffen in kleinen Kreisen vor Augen zu haben, die offenbar als Ursache für mögliche Spaltungen eingeschätzt werden. Das wird besonders deutlich an den folgenden zwei Sätzen, die eine Zusammenkunft zu *einem* Gebet ([194,19] μία προσευχή) verlangen und die Magnesier dazu auffordern: „Kommt alle zusammen wie zu *einem* Tempel Gottes, wie zu *einem* Opferaltar!“ (7,2 [194,21f.]: πάντες ὡς εἰς ἓνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον).⁹

Dieser Aufruf zur Einheit in *einer* Versammlung an *einem* Ort bildet einen passenden Übergang zu dem zweiten Punkt: der Ablehnung einer jüdischen Lebensweise (8–

⁶ Zu den Namen vgl. Lightfoot (1973) 110–112.

⁷ Zu den Ämtern vgl. auch Koch (2010) 193–196, 200–204. Brent deutet die ignatianischen Empfehlungen nicht als Hinweis auf einen monarchischen Episkopat, sondern als Beschreibung einer „threefold order“, die harmonisch zu kooperieren habe. Das belege gerade diese Stelle, da auch die Diakone und die Presbyter eine eigenständige typologische Würdigung erhalten und nicht dem Bischof untergeordnet sind: Brent (2006a) 25–30, 41; (2007) 41, 143, der auf die „pagan roots of the Ignatian project“ hinweist ([2007] 160); vgl. auch Brent (1999 sowie 2006b). Anders interpretiert auch Staats (2003) 85. Die rhetorische Strategie analysiert Isacson (2005) und plädiert aufgrund dessen auch für die historische Authentizität der *Ignatianen*, die keine neue Kirchenordnung eingeführt hätten. Die Sorge um die Einheit der Gemeinde behandelt Uhrig (1998) 122–157, der die hierarchische Struktur theologisch und ethisch relativieren möchte (112–121).

⁸ Vielleicht: „Seid nicht versucht, dass euch etwas bei euch privat als vernünftig erscheint.“ Leicht anders: „versucht nicht, etwas als verständig anzusehen, war ihr im privaten Kreis tut“ (Lindemann u. Paulsen [1992] 195)/„versucht auch nicht, euch etwas als vernünftig erscheinen zu lassen, [was ihr] privat [tun könntet]“ (Fischer [1986] 167)/„let no man study any private ends“ (Lightfoot [1973] 121)/„not try to have anything appear right by yourselves“ (Schoedel [1990] 116, gedeutet als „private meeting of groups“). Vgl. auch Myllykoski (2005) 358f.

⁹ Damit ist hier ein anderer Akzent gesetzt als in IgnEph 5,3 und 13,1, wo häufiges Zusammenkommen angemahnt und schlichtes Fernbleiben kritisiert wird. Vgl. auch IgnPhld 4; 6,2; 10,1. Vgl. zur Betonung des *einen* Gottes den Beitrag von Wilhelm Pratscher in diesem Band.

10¹⁰). Dementsprechend ist der einzige konkrete oder praktische Aspekt, der genannt wird, um die jüdisch-christlichen Unterschiede zu beschreiben, eine Gegenüberstellung der jeweiligen Versammlungen am Sabbat oder am Herrentag (9): Die Christen sollen sich einerseits nicht in verschiedenen Gruppen getrennt voneinander treffen, wie in IgnMagn 7,1f. angemahnt wird, und andererseits auch nicht am Sabbat versammeln wie die Juden. Die Einheit der Gemeinde sei also gefährdet, wenn sich Christen gruppenweise an verschiedenen Orten versammeln und wenn sie zu verschiedenen Zeiten zusammenkommen. Konsequent gegenübergestellt werden ein Leben κατὰ Ἰουδαισμόν (8,1 [194,25]), basierend auf Irrtümern ([194,24] ἑτεροδοξίαις) und nutzlosen, alten Fabeln ([194,24f.] μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν),¹¹ und ein Leben κατὰ Χριστιανισμόν (10,1 [196,13]), denn ein Christ zu sein könne nicht mit einem Judaisieren zusammengehen (10,3).¹² Der Brief hat demzufolge nicht Juden vor Augen, sondern Christen, die als Christen trotzdem jüdische Vorschriften wie das Sabbatgebot beibehalten oder eigens übernehmen. Konkret heißt es in IgnMagn 9:

Wenn nun die in den alten Verhältnissen Wandelnden zu der neuen Hoffnung gekommen sind, nicht mehr den Sabbat feiernd, sondern nach dem Herrentag lebend, an dem auch unser Leben aufgegangen ist durch ihn und seinen Tod, was einige leugnen, ein Geheimnis, durch das wir den Glauben empfangen haben und wegen dessen wir aushalten, um als Jünger Christi, unseres einzigen Lehrers, erfunden zu werden, wie sollten wir dann ohne ihn leben können, den auch die Propheten, seine Jünger im Geist, als Lehrer erwartet haben? Und deshalb ist er, auf den sie gerechterweise harrten, gekommen und hat sie von den Toten auferweckt.

Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὃ τινες ἀρνοῦνται, δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεῦειν καὶ διὰ τοῦτο ὑπομένομεν,

10 Das ist der ausführlichste Abschnitt zum Judentum in den Ignatiosbriefen. Das Judentum wird in den sieben Ignatiosbriefen zwar noch in IgnPhld 6,1 angesprochen, aber nur allgemein (vgl. auch noch in IgnPhld 8,2 und IgnSm 5,1).

11 Nach Lightfoot (1973) 124 handelt es sich wegen der erwähnten „Fabeln“ um „Judaism crossed with Gnosticism“ bzw. „Doceto-Judaism“ (125): „The ‚antiquitated fables‘ are probably myths relating to cosmogony and angelology“. Vgl. Speigl (1987) 369–371; Thomassen (1995).

12 Es ist umstritten und nicht eindeutig zu beantworten, ob hinter diesen Bemerkungen überhaupt konkrete Gegner stehen, die in Magnesia „judaisieren“ und den Sabbat einhalten. Isacson (2004) 95–95: keine tatsächlichen Judaisierer in Magnesia; zurückhaltend sind auch Schoedel (1990) 123; Myllykoski (2005) 363 mit Anm. 71. Jedoch Meinhold (1979) 24: schon länger in Magnesia vorhandene judaisierende Strömungen; Murray (2004) 82–91: „Christian judaizing was a persistent phenomenon in Asia Minor“ (82). Zu den Gegnern des Ignatios allgemein inklusive einer übersichtlichen Forschungsgeschichte vgl. Myllykoski (2005), der auf S. 359–364 die Judaisierenden von Magnesia behandelt, sowie Barrett (1976). Diskutiert wird eventueller gnostischer Einfluss vor allem wegen der Formulierung in 8,2, dass der Logos aus dem Schweigen hervorgegangen sei (λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών): Myllykoski (2005) 361f.; Dehandschutter (2008); Murray (2004) 83f.; Barnes (2008) 125f.; vgl. auch vorige Anm. 11. Zu den speziellen Thesen von Brent s. u. S. 209f. Lesenswert ist die Studie von Robinson (2009), der sich allerdings auf Antiochia konzentriert (so schon Donahue [1978]; auch Niebuhr [1994] 226–233 sieht vornehmlich Verhältnisse in Antiochia im Hintergrund); vgl. auch seine grundsätzlichen Erwägungen S. 202–241 zum Verhältnis Christentum–Judentum im zweiten Jahrhundert.

ἵνα εὐρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν· πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ, οὐ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων; καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν.¹³

Mit diesen zwei Sätzen beschreibt der Autor andere ehemalige Juden, die bei ihrer Hinwendung zum Christentum den Sabbat aufgegeben haben, was er den zuvor genannten Christen als Vorbild empfiehlt: Wenn schon bekehrte Juden nicht mehr den Sabbat feiern, wie können Christen dann auf die Idee kommen, eine Sabbatfeier anzunehmen? Der Wandel vom Judentum zum Christentum wird hier also markiert als ein Wandel vom „Sabbatieren“ (σαββατίζοντες) zu einem Leben nach dem Herrentag (κατὰ κυριακὴν ζῶντες); beides wird antithetisch einander gegenübergestellt. *Pars pro toto* wird an der Gegenüberstellung Sabbat – Herrentag symbolisch der Unterschied zwischen den zwei Formen des Lebenswandels markiert.

An diesen oben zitierten Sätzen wird auch der zweite Anknüpfungspunkt deutlich, der dazu geführt hat, dass der Autor gerade den Sabbat/Sonntag-Gegensatz als Beispiel wählte, nämlich die Auferstehung. Der Herrentag ist der Tag, an dem Christus auferstanden ist oder, wie es hier heißt, „an dem unser Leben aufgegangen ist“. Dieser Glaube an und die Hoffnung auf die Auferstehung ist auch das Thema des Schlussteils des Briefes (11–12), bevor eine zusammenfassende Mahnung sowie Grüße den Brief beenden (13–15). Die Hoffnung auf Auferstehung ist hier natürlich die Hoffnung des Märtyrers Ignatios,¹⁴ so dass er auch seinen Adressaten rät (11):

[I]ch möchte, dass ihr vollkommen überzeugt seid von der Geburt und dem Leiden und der Auferstehung, die geschehen ist zur Zeit der Amtsführung des Pilatus, wahrhaft und gewiss vollbracht von Jesus Christus, unsere Hoffnung, von der niemand unter euch abgewandt werden möge!

Θέλω ... πεπληροφορηθῆσαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ἧς ἐκτραπῆναι μηδενὶ ὑμῶν γένοιτο.¹⁵

2.2 Deutungsprobleme im *Ignatiosbrief an die Magnesier* 9,1

Im Text des Briefes steht in dem zitierten Abschnitt 9,1 nur κατὰ κυριακὴν, was zu einigen Spekulationen geführt hat, zudem hier der handschriftliche Befund auseinandergeht. Der oben gebotene griechische Text beruht mit Lightfoot und Zahn auf einer Emendation des tatsächlich überlieferten griechischen Textes der sogenannten mittleren Rezension κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες im Codex Mediceus Laurentius

¹³ Zitiert nach Lindemann u. Paulsen (1992) 196,3–10 mit leicht abgewandelter Übersetzung.

¹⁴ S. dazu oben Anm. 4; vgl. auch Nicklas (2010) 277–280 zur Leidensnachfolge des Ignatios sowie Lona (1993) 33–42 über die leibliche Auferstehung, vor allem anhand einer Analyse zu IgnSm 7,1. Zu Ignatius als Bischof und Märtyrer vgl. den Beitrag von Karen Piepenbrink in diesem Band.

¹⁵ Zitiert nach Lindemann u. Paulsen (1992) 196,23–27 mit leicht abgewandelter Übersetzung.

Pl. LVII nach der lateinischen Überlieferung, die an dieser Stelle schlicht *dominica* bietet. Dafür sprechen folgende Gründe:

- a) Diese lateinische Übersetzung beruht auf einer besseren griechischen Handschrift und ist frei von Zusätzen, Glossen und weiteren Änderungen.
- b) Die lateinische Handschrift bietet eine wortwörtliche Übersetzung.¹⁶
- c) Das alleinstehende Adjektiv κυριακήν ist in seiner weiblichen Form höchstwahrscheinlich mit „Tag“ (ἡμέραν) zu ergänzen, parallel zum vorher erwähnten Sabbat, zudem im folgenden Nebensatz vom „Aufgehen“ (ἀνατέλλειν) des Lebens die Rede ist, was die Auferstehung bildlich mit dem Aufgehen der Sonne am Beginn des Tages verbindet.¹⁷ Warum sonst sollte der Autor konkret in diesem Abschnitt von σαββαρίζοντες¹⁸ reden und nicht allgemein von ἰουδαίζειν wie im Abschnitt 10,3 oder von κατὰ Ἰουδαισμόν wie in 8,1? Für den Autor der Briefe war κυριακήν ἡμέραν offenbar schon ein feststehender Begriff: „In fact so commonly was it used that from an early date κυριακή alone sufficed to name the day.“¹⁹

Fritz Guy hatte sich in einer Studie zu dieser Stelle²⁰ gegen Lightfoot und Zahn für den handschriftlich überlieferten Textbestand κατὰ κυριακήν ζῶν ζῶντες ausgesprochen, da dieser Ausgangstext besser die weiteren Varianten erklären würde. Es könne jedoch trotzdem nicht eindeutig entschieden werden, ob das Wort ζῶν als *Accusativus cognatus* zu ζῶντες („ein Leben leben gemäß dem Herren[tag]“) oder zu

¹⁶ Vgl. die Beschreibung bei Lightfoot (1973) 79f.; zur griechische Handschrift, Codex Mediceus Laur. Pl. LVII, vgl. S. 73f.; zu den lateinischen Handschriften, Codex Caiensis 395 und Codex Montacutianus (heute verloren), vgl. S. 81–84. Syrisch ist diese Stelle nicht überliefert; die armenische Fassung, die an anderen Stellen auf der syrischen Übersetzung beruht, hat eine noch weitergehende Ausschmückung: *dominica diem sanctam et primam*.

¹⁷ Diese Metapher wird auch in IgnRom 2,2 verwendet. So argumentierte schon Lightfoot (1973) 130: „The insertion ζῶν in the Greek text is condemned alike by the preponderance of authorities and by the following words“. Auch Theodor Zahn (1876) 37f. Anm., sprach sich dafür aus, verwies darüber hinaus auf die Beobachtung, dass im Falle eines Bezugs dieses Nebensatzes auf „Leben“ und nicht „Tag“ eher eine betonte Voranstellung von ἡμῶν zu erwarten gewesen wäre: ἐν ᾗ καὶ ἡμῶν ἡ ζωὴ ἀνέτειλεν. Die Formulierung in IgnMagn zeigt auf ihre Weise den nicht-jüdischen Kontext des Autors, der den Tag offensichtlich nicht mit Sonnenuntergang, sondern Sonnenaufgang beginnen lässt.

¹⁸ „Sabbatieren“, also „den Sabbat feiern“ als Verb, ist ungebräuchlicher als substantivische Ausdrücke mit σάββατον. Die Verbform begegnet nicht im NT, wohl aber bei Justin (*dial.* 10,1; 12,3; 19,6; 23,3; 26,1; 27,1; 46,2; 92,2), der damit immer explizit den Sabbat zu bewahren meint und nicht eine übertragene Bedeutung als „gesetzlich leben“ o. ä.

¹⁹ Bauckham (1982b) 226 mit Anm. 17: „This usage is normal in titles for days: e.g. the Emperor's day was ἡ Σεβαστή, and Saturn's day (Saturday) was ἡ κρονική. Er stellt S. 222–227 alle Belege aus der Frühzeit vor. Vgl. auch unten Anm. 46; Paulsen (1985) 53 sowie Dumaine (1920) 859–870 mit entsprechenden inschriftlichen Belegen.

²⁰ Guy (1964). Zwischen den Seiten 8 und 9 sind die beiden Folia der griechischen und lateinischen Handschrift zur Passage mit abgedruckt.

κυριακήν („leben gemäß dem Herren-Leben“)²¹ gezogen werden müsse. Beides sei denkbar und die lateinische Übersetzung bezeuge das durchaus mögliche Verständnis als „ein Leben nach dem Herrentag“.²² „The statement remains ambiguous.“²³ Rein sprachlich lässt sich also nicht zwingend entscheiden, ob auch in der überlieferten griechischen Fassung ein Herrentag gemeint war, wie es die Konjekturen voraussetzt. Wegen der antithetischen Parallelisierung mit dem Sabbat ist m. E. ein Bezug zum Herrentag jedoch naheliegend.

Neben sprachlichen Beobachtungen ist natürlich auch der Kontext des Satzes (s. o. S. 204f.) relevant. Es ist jedoch nicht überzeugend, wenn ein Bezug auf den Sabbat sowie Herrentag abgelehnt wird mit einem Verweis auf die in 8,2 erwähnten Propheten, die kaum ein Leben ohne Sabbat geführt hätten.²⁴ In manchen Deutungen wird diese Stelle sogar dahingehend ausgelegt, dass Ignatios hier umgekehrt eine rechte Verehrung des Sabbats anmahne: „The sabbatizing then which Ignatius condemns, in the context of the conduct of the prophets, could hardly be the repudiation of the Sabbath as a day, but rather, as R. B. Lewis, asserts, ‚the keeping of the Sabbath in a certain manner – Judaizing‘“, so Samuele Bacchiocchi.²⁵ Ignatios wird hier zu einem Beleg für die These, dass die Christen bis zu seiner Zeit noch den Sabbat eingehalten haben und erst allmählich der Sonntag an seine Stelle getreten sei.

21 Guy (1964) 8, 10, 12: „living according to the Lord’s life“ oder „living a life according to the Lord’s day.“

22 Für Guy (1964) ist es eine selbstverständliche Möglichkeit, dass κυριακήν für sich stehend als „Herrentag“ zu lesen sei (11 Anm. 31): „there is the significant parallel usage of σεβαστή, ‚Emperor’s Day‘“.

23 Guy (1964) 17.

24 So Lewis (1968) 49–51, 56, 58 („absurdity“). Sein Aufsatz ist eine deutlich apologetische Argumentation mit dem Ziel, den Literalsinn des Sabbats aus dem Brief abzuwehren. Leonhard (2006) 124–129 möchte ebenfalls diese Stelle nicht als anti-jüdische Polemik verstehen, übersetzt als „living according to a Lordly way of life“ (125) und sieht keinen Verweis auf den Sonntag gegeben, da es hier allgemein um Lebensweisen gehe und sich auch 9,1 auf die Propheten beziehen würde (127 mit Anm. 21; siehe dazu aber die folgenden Bemerkungen S. 208f.).

25 Bacchiocchi (1977) 216f. Bekanntlich verfolgt Bacchiocchi als Siebenten-Tags-Adventist eine gezielte Absicht mit seiner Studie, in der er empfiehlt, die Kirche möge den siebten Tag als Sabbat aufnehmen als wahres apostolisches Erbe, das eben keinen Sonntag kenne (308–321). Die frühen Christen hätten den Sabbat beibehalten und erst mit zunehmenden Antijudaismus stattdessen den Sonntag im zweiten Jahrhundert etabliert. Das Ganze sei zuerst in Rom geschehen, so eine Sonnen-Verehrung den Boden dafür vorbereitet habe. Vgl. zu Bacchiocchi die lange Rezension von Strand (1979); die Kritik von Bauckham (1982b) 270–275 sowie die ausführliche Besprechung der Rezensionen zu diesem Werk von Allen (2015). Vgl. Bradshaw u. Johnson (2013) 3f. über den oft deutlichen konfessionellen Einfluss auf die Deutung der Sonntagsentstehung (3: „strikingly match the practices of the particular denominations to which each of the authors belongs“) unter Verweis auf die gleiche Einschätzung von Rouwhorst (2001).

Dagegen ist jedoch einzuwenden: Die Propheten werden bei Ignatios sogar beschrieben als eine Gruppe, die „in Entsprechung zu Christus Jesus gelebt hat“ (κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν), angeweht von seiner Gnade (ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ), was in diesem Abschnitt einem Leben nach dem Judentum gegenübergestellt wird. Damit spricht der Autor die – nach Bacchiocchis Logik – gleichermaßen absurde wie steile These aus, dass die Propheten nicht dem Judentum gemäß gelebt hätten. Höchstwahrscheinlich ist hier jedoch einfach an prophetische Kritik am Sabbat zu denken wie in Jes 1,13.²⁶ Ferner ist zwischen den Paragraphen 8 und 9 ein Einschnitt zu erkennen, da erst in Abschnitt 9 von einer Wende zu der neuen Hoffnung die Rede ist und explizit Christi Tod und Auferstehung erwähnt werden, so dass heilgeschichtlich der konkrete Wechsel vom Sabbat zum Herrentag erst mit diesem Datum gegeben bzw. notwendig ist.

To celebrate Sunday means to recognize that salvation is possible only through Jesus' death and resurrection, whereas to keep the Sabbath means to be bound to the old covenant and not to understand the prophecies that announced Jesus' advent.²⁷

Richard Bauckham kann sogar, ganz im Gegensatz zu jener Logik, den ganzen Absatz 9 ebenfalls auf die Propheten beziehen:

It is not entirely clear whether in Mgn. 9:1 it is the Old Testament prophets or Jewish Christians who came to a new hope, no longer sabbatizing, but living according to the Lord's Day. The whole context favors the former, and Ignatios should not be thought incapable of believing that the prophets abandoned Sabbath observance.²⁸

Das ist jedoch insofern unwahrscheinlich, als im ersten Satz in Paragraph 9 zunächst eine Gruppe ehemaliger Gesetzesverehrer genannt wird, zu denen dann zusätzlich im Verlauf des Satzes die Propheten als weitere Gruppe dazugesellt und eigens genannt werden.

Diese Deutung der Passage aus dem *Ignatiosbrief an die Magnesier* als Aufruf zu einer rechten Sabbatverehrung ist von der späteren, stark bearbeiteten Langfassung aus dem vierten Jahrhundert beeinflusst; hier heißt es nämlich:

Lasst uns nicht mehr den Sabbat auf eine jüdische Art und Weise halten und an Müßiggängen erfreuen, denn „wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“, und auch „in dem Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen“, so sagen die Sprüche. Sondern jeder unter euch soll den Sabbat auf geistige Weise halten, sich an der Beschäftigung mit dem Gesetz erfreuen, nicht an der Erholung des Leibes, bewundern soll er die Schöpfung Gottes, nicht die aufgewärmten

²⁶ Vgl. Lanfranchi (2008) 252; Bauckham (1982b) 260f.

²⁷ Lanfranchi (2008) 252; vgl. auch 256: „Ignatius' purpose is to establish a sociological distinction between Christians of pagan origin and the Christians of Jewish origin.“

²⁸ Bauckham (1982b) 260; vgl. auch S. 228f. Vgl. dagegen Paulsen (1985) 53: „9,1 bezieht sich kaum auf die Propheten“.

Speisen essen und die lauwarmen Getränke trinken, nicht schreiten auf dem abgemessenen Weg, nicht Freude haben am Tanzen und Klatschen, was keinen Sinn hat, und nach dem Einhalten des Sabbats soll jeder Freund Christi den Herrentag feiern, den Tag der Auferstehung, den königlichen Tag, der alle anderen Tage überragt, über den der Prophet in Erwartung sagte: „am Ende zum Achten“, an dem auch unser Leben aufging und der Sieg in Christus über den Tod geschah, welchen die Kinder des Verderbens verleugnen, die Feinde des Kreuzes, ...

μηκέτι οὖν σαββατίζωμεν ιουδαϊκῶς καὶ ἀργίαις χαίροντες· Ὁ μὴ ἐργαζόμενος γὰρ μὴ ἐσθιέτω· καὶ πάλιν· Ἐν ἰδρώτι γὰρ τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου, φασὶ τὰ λόγια. ἀλλ' ἕκαστος ὑμῶν σαββατίζεται πνευματικῶς, μελέτη νόμων χαίρων, οὐ σώματος ἀνέσει, δημιουργίαν θεοῦ θαυμάζων, οὐχ ἔωλα ἐσθίων καὶ χλιαρὰ πίνων καὶ μεμετρημένα βαδίζων καὶ ὀρχήσει καὶ κρότοις νοῦν οὐκ ἔχουσι χαίρων καὶ μετὰ τὸ σαββατίσαι ἐορταζέτω πᾶς φιλόχριστος τὴν κυριακὴν, τὴν ἀναστάσιμον, τὴν βασιλίδα, τὴν ὑπατον πασῶν τῶν ἡμερῶν, ἣν περιμένουν ὁ προφήτης ἔλεγεν· Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς ὁδοῦς· ἐν ἧ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν, καὶ τοῦ θανάτου γέγονε νίκη ἐν Χριστῷ· 5. ὃν τὰ τέκνα τῆς ἀπωλείας ἀρνοῦνται, οἱ ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ, ...²⁹

Hier wurde sehr stark in den Text eingegriffen; nur wenige Worte (unterstrichen) blieben erhalten. Aus der Gegenüberstellung „sabbatieren“ *versus* „nach dem Herrentag leben“ wurde „Sabbat halten auf jüdische Weise“ *versus* „Sabbat halten auf geistige Weise“ mit konkreten Hinweisen auf Details der Sabbatgesetzgebung. Der Herrentag fällt nun aus der Gegenüberstellung heraus und wird angefügt als ein weiterer, für Christen relevanter Tag. Da für diese Aussage aber starke Eingriffe in den Text notwendig waren, ist sie gerade nicht für die Interpretation der älteren Fassung mit heranzuziehen und darin sozusagen implizit mit angelegt zu sehen.

Allen Brent³⁰ übersetzt und versteht diese Stelle wiederum ganz anders, auch wenn er den Bezug zum Sonntag an sich beibehält:

If those who conduct their affairs concerned with old practices come to a new hope, no longer Sabbatizing but living according to the Lord's day in which our life rose through him and through his death, which some deny, then it is through a mystery rite we came to believe.

Denn:

It was through a mystery rite – necessarily on a Sunday, when the day can act as one of the props of the mystery play – in which the believer dies and rises in mystical identification with the dying and rising Lord.

Brent zieht hier IgnEph 19,1 mit heran, um auf diese Weise die Magnesierbriefstelle im Kontext eines Mysteriendramas und einer Mysterienkultprozession deuten zu

²⁹ IgnMagn 9,3–5 recensio longior (Funk und Diekamp [1913] 124,5–126,2). Vgl. Bacchiocchi (1977) 217. Vgl. zu dieser überarbeiteten Fassung der *Ignatianen* den Beitrag von Brennecke in diesem Band.

³⁰ Brent (2006a) 194 und (2007) 71, wobei sich die beiden Übersetzungen unterscheiden. Grundzüge seiner Deutung entwickelt er schon in Brent (1998). Zu Brent s. auch oben Anm. 7 sowie den Beitrag von Thomas Lechner in diesem Band. Vgl. die Rezension von Edwards (2008) und Dehandschutter (2010).

können. Ignatios beschreibe hier Christen als „practicing faith in the performance of a mystery drama“.³¹ Von einem speziellen Ritus ist jedoch in keiner der überlieferten Textfassungen des *Briefes an die Magnesier* (s. bei Anm. 13; 29) die Rede, so dass allein die kombinierte Erwähnung von „Geheimnis“ sowie „Leben“ und „Tod“ diese Deutung vor der Folie eines Mysteriendramas tragen muss. Höchst spekulativ ist ferner sein Verständnis der an dieser Stelle angesprochenen „Judaisierer“: Es handele sich um Heiden, die analog zu Ignatios „transform Jewish monotheism and Sabbath keeping to a form of their desiring, with the Sabbath as a divinized abstraction centred in a mystery cult organised on recognisably Dionysiac lines.“ „We meet with a group devoted to the Sabbath as a mystery“.³² Diese Deutung liest jedoch meines Erachtens zu viel in diese wenigen Worte hinein.

Diese hier in dem *Ignatiosbrief an die Magnesier* in Kapitel 9 eingefügte Bemerkung über den Sabbat und den Herrentag wurde eher zufällig gemacht – der Autor hätte auch über andere jüdische Bräuche exemplarisch schreiben können, wählte dann aber offenbar wegen der Verbindung zu der gemeinsamen *Versammlung* der Gemeinde unter einen Bischof sowie wegen der möglichen Bezüge des Herrentags zur *Auferstehung* ein analoges Beispiel. Umso wertvoller ist diese kurze Notiz für die Geschichte des Sonntags, da die Quellen aus der Frühzeit nicht gerade reichhaltig fließen.³³ Das führt zu dem nächsten Punkt:

3 Ignatios als „Dreiviertelmarkionit“?

Die ignatianische Kritik am Judaisieren greift Markus Vinzent auf, um Ignatios als „Dreiviertelmarkioniten“ zu interpretieren, der ähnlich wie Markion das Christentum antithetisch dem Judentum gegenüberstelle und ebenso wie Markion sowohl die Paulusbriefe als auch die Auferstehungsbotschaft erst wiederentdeckt habe.³⁴ Den Kontext dieser Ausführungen bildet das Schlusskapitel seiner Monographie *Die Auferstehung Christi im frühen Christentum*, welche die im Jahr 2014 erschienene erweiterte deutsche Übersetzung von *Christ's Resurrection in Early Christianity and*

³¹ Brent (2006a) 194.

³² Brent (2006a) 193f.; S. 192–197 behandeln „Sabbatistae in Cilicia“ im Rahmen des vierten Kapitels (121–230) über „Mystery Processions“.

³³ Zu den Hinweisen im NT s. u. Anm. 35. Zur anfänglichen Entwicklung des Sonntags in den ersten zwei Jahrhunderten vgl. Bradshaw u. Johnson (2013); Rouwhorst (2001); Bacchiocchi (1977); Bauckham (1982b); Brattston (2014); Carson (1982); Doering (1999); Haag (1991); Mayer-Haas (2003). Vgl. dazu auch die Zusammenschau der divergierenden Ansichten von De Jonge (2016) 570–579. Zur späteren Entwicklung und zum Sonntag allg. vgl. Bergholz (2000); Dölger (1950); Dumaine (1920); Girardet (2007); Huber (1958); Rordorf (1962); Rüpke (1995); Schiepek (2009); Staats (1975); Thomas (1929); Weiler (1998).

³⁴ Vinzent (2014) 162 sowie 161 mit Anm. 216.

the Making of the New Testament (2011) ist. Dort behandelt Vinzent zum Abschluss „Die Feier von Leben und Tod“ und fragt: „Wann begannen Christen sich dann am Sonntag zu versammeln und Ostern zu feiern?“ (S. 267, auch 275) – wenn Texte des Neuen Testaments selbst noch nichts Konkretes darüber aussagen?³⁵ Seine Einschätzung, dass das Theologumenon von der Auferstehung Christi in der Zeitspanne zwischen Paulus und Markion fehle,³⁶ sieht Vinzent nämlich auch bei der Geschichte der Entstehung des Sonntags bestätigt: Erstens gebe es erste Hinweise auf eine Sonntagsfeier erst ab der Mitte des zweiten Jahrhunderts, und zweitens liege der Ursprung der Sonntagsfeier gar nicht in der Ostererfahrung, mithin nicht in der Erinnerung an die Auferstehung Christi.

Die Argumentation Vinzents ist an dieser Stelle verworren und vermengt verschiedene Themen beziehungsweise Problemkreise, die auseinanderzuhalten sind. Aus den unterschiedlichen Zeitangaben der Osterzeugen in den Evangelien (Mt – Mk – Lk – Joh³⁷) zu folgern, dass offenbar noch keine einheitliche liturgische Praxis vorliege, und daraus wiederum die Konsequenz zu ziehen, dass „der Herrentag offenkundig noch nicht mit dem Osterfest in Verbindung gebracht worden war“ (268), ist ein Beispiel dafür. Wohl ist das Christentum „nicht mit der Schaffung eines unverwechselbar eigenen liturgischen Rahmens gestartet“ (275). Kann jedoch eine Erinnerung an die Auferstehung erst dann mit dem Herrentag verbunden worden sein, wenn es eine einheitliche (und nachweisbare) liturgische Praxis gibt?

35 Vinzent (2014) 267–268 geht kurz auf die Ostervisionen des Neuen Testaments ein und schließt aus den nicht identischen Zeitangaben (Mt 28,1; Joh 20,1; Mk 16,2; Lk 24,1), „dass der Herrentag offenkundig noch nicht mit dem Osterfest in Verbindung gebracht worden war.“ (268) Es ist zwar richtig, dass die Angaben nicht identisch sind, aber so unterschiedlich sind sie wiederum auch nicht, da das Geschehen auf die Nacht vom Sabbat auf den Sonntag und auf den Sonntag am Morgen gelegt wird. Auf S. 275–277 behandelt er ferner knapp die weiteren relevanten Stellen aus dem Neuen Testament: 1Kor 11,20f.26 (das bezeuge nicht, „dass man dies an einem bestimmten Tag tut“ [275]); 1Kor 16,2 („Paulus spricht hier nicht von einer Kollekte während einer Gemeindeversammlung“ [275]); Offb 1,10 (eine „eschatologische“ Stelle [276]) und Apg 20,7 (das bezeuge kein wöchentliches Treffen und nehme nicht Bezug „auf einen bekannten Termin für ein regelmäßiges Treffen“ [277]). Dieses vage Bild der neutestamentlichen Schriften widerspricht eigentlich seiner Grundannahme, dass die Evangelien erst in Reaktion auf das Markionitische Evangelium inklusive der durch ihn provozierten Wiederentdeckung des Auferstehungsthemas entstanden seien – unter dieser Prämisse müsste das Zeugnis des NT hier eindeutiger sein. Vgl. zum frühen Auferstehungsglauben Lindemann (2009); Becker (2007); Theißen u. Merz (1996) 415–446; Hoffmann (1979) 450–467; Smith (2010). S. auch unten Anm. 71.

36 Diese These wurde jedoch bislang eher zurückgewiesen als akzeptiert. Vgl. die Rezensionen von Mark J. Edwards (2016); Ekkehard Mühlenberg (2012); den längeren, lesenswerten *review article* von James Carleton Paget (2012) sowie den früheren Beitrag von Hermann J. Vogt (2001). Vinzent (2014) selbst nennt Rezensionen auf S. 7. Die Rezensionen gehen aber nicht eigens auf diese Ausführungen in Vinzents Schlusskapitel ein.

37 S. o. Anm. 35.

Auch der Zusammenhang mit Ostern muss differenziert werden. Es lässt sich nicht nachweisen, dass die Begegnungen mit dem Auferstandenen am „Ostertag“ von der Urgemeinde sogleich wöchentlich verstetigt und erinnert wurden. Willy Rordorf hatte zwar noch die These vertreten, dass aus diesen Begegnungen und dem gemeinsamen Herrenmahl (κυριακὸν δεῖπνον) auch der Sonntag sowie die Bezeichnung „Herrentag“ abzuleiten sei,³⁸ was aber tatsächlich „inzwischen von der Liturgiewissenschaft verworfen“ (268) wurde. Das heißt aber nicht, dass damit nach der Liturgiewissenschaft eine frühe Entstehung des Sonntags an sich sowie die baldige Verbindung zwischen Sonntag und der Auferstehung Christi ebenfalls zu verwerfen sind.³⁹ Vinzent schließt jedoch aus der Auflösung der Ableitung des Herrentags aus dem Ostererlebnis auch auf die Nichtexistenz des anderen, des Auferstehungsglaubens, der erst spät und sekundär mit dem auch erst spät belegten Sonntag verbunden worden sei (269).

Sich in diesem Zusammenhang mit drei Zitaten auf Richard Bauckham zu berufen,⁴⁰ ist nicht überzeugend, weil Bauckham tatsächlich nur die historische und begriffliche Ableitung des Herrentags vom Osterfest zurückweist („available evidence gives no chronological priority to Easter Sunday observance“⁴¹), im Gegenzug aber gerade das höhere Alter des Herrentags hier bestätigt sehen möchte:

It is in fact far more likely that it was the already established custom of weekly worship on Sunday which led to the transference of Easter from 14 Nisan to a Sunday. ...

38 Rordorf (1962) 224–233; vgl. dazu auch Bauckham (1982a) 226–227, 234–236 mit Anm. S. 249; Strand (1978) 333–342. Michael Theobald (2016) 313 will dagegen jetzt sogar die Ignatianen mit dem Streit um den Ostertermin verbinden: „Auf dem Hintergrund des ersten Osterfeststreits zwischen der römischen Gemeinde und den Kleinasiaten um die Durchsetzung der dominikalen Osterpraxis kann das eigentlich nur als verschlüsseltes Plädoyer für den „Herrentag“ als den einzig wahren Ostertermin gelesen werden“. Wenn dem so wäre, läge hier auch ein Hinweis zur Datierung vor. Da aber der Text selbst keinen Bezug zum Osterfest herstellt, sondern Herrentag mit Sabbat parallelisiert, scheint diese Auslegung doch zu „verschlüsselt“ zu sein.

39 Vgl. z.B. den Abschnitt zum Sonntag in der Überblickdarstellung „Gottesdienst der Kirche“ (Bd. 5), in dem eine sehr frühe Entstehung eines christlichen Sonntags angenommen wird: Auf der Maur (1983) 35–49: „Die Existenz eines christlichen Sonntags ist für die fünfziger Jahre des 1. Jh. bezeugt“ (37); er ist eine „eigenständige christliche Schöpfung“ (38); auch wenn eine „liturgische Kontinuität mit dem Geschehen selbst oder auch nur mit der Urgemeinde ... nicht nachzuweisen ist“ (39).

40 Vinzent (2014) 268 Anm. 12.

41 Bauckham (1982a) 231, ebenfalls 234 und 240. Das gesamte Kapitel Bauckhams dient ja sogar dazu, für Offb 20,1 die Bedeutung „Sonntag“ und nicht „eschatologischer Tag des Herrn“ nachzuweisen! Vgl. auch seine Auslegung (1982b) 259–262 sowie 269: Die Erwähnungen von Herrentag „refer to the regular and universal Christian observance of Sunday as the day of worship. We also argued there that, at the beginning of the second century, Sunday worship was already established as the universal Christian practice.“

Sunday was the regular day of Christian worship everywhere, and there is no record of any controversy over whether worship should take place on Sunday. The very universality of the custom argues its early origin.⁴² ...

Eine weitere notwendige Differenzierung ist vorzunehmen, die Vinzent an dieser Stelle übergeht: Es besteht ein Unterschied zwischen dem Herrentag als Tag der Erinnerung an die Auferstehung Christi, an dem sich Christen auch versammelt haben, und dem Herrentag als heiligem Tag bzw. als Ruhetag oder als christlichem „Sabbat“. Natürlich hatten die Christen in der Zeit vor Konstantins Sonntagsgesetz aus dem Jahr 321⁴³ nicht die Möglichkeit, aus dem Herrentag einen Feiertag zu machen, und tatsächlich begegnet eine Verehrung des Herrentags als „heiligem Tag“ sogar erst ab dem sechsten Jahrhundert.⁴⁴ Daraus ist jedoch nicht abzuleiten, dass es keine wöchentliche Versammlung der Christen am Herrentag, sei es am Morgen oder am Abend, gegeben habe, und dann ohne Angabe weiterer Belege in den Raum zu stellen, es sei durchaus möglich, „dass man sich im frühen Christentum lediglich monatlich oder jährlich versammelt hat, vielleicht aber auch nur die jüdische Tradition des wöchentlichen Sabbats und des jährlichen Pascha fortgeführt hat.“ (269)

Auch hier ist jedoch wiederum ein Unterschied zu beachten. Es ist durchaus belegt, dass manche Christen an der Bewahrung des Sabbats festhielten. Das bedeutet aber nicht, dass diese und auch andere Christen keinen Herrentag feierten. Vinzent beruft sich für seine Einschätzung vornehmlich auf Samuele Bacchiocchi, der eine recht späte Ablösung des Sabbats durch den Sonntag bzw. eine Ableitung des Sonntags aus dem Sabbat vertreten hat.⁴⁵ In der Folge deutet Vinzent weitere nachbeziehungsweise außerneutestamentliche Belege für den Herrentag so, dass die Zeit Markions als entscheidende Initialzündung identifiziert wird sowohl für die Wiederentdeckung des Themas der Auferstehung als auch für die Entstehung eines Herrentags als Tag der Auferstehung Christi.

Ein Beispiel dafür ist die sicher vor Markion, wohl auf den Anfang des zweiten Jahrhunderts zu datierende *Didache*. In Did 14,1 steht die Aufforderung, dass Chris-

⁴² Bauckham (1982a) 231, ähnlich 236. Aus dieser Universalität folgert Bauckham die Existenz eines wöchentlichen Herrentags bereits in der palästinischen Urgemeinde aus der Zeit vor der Heidenmission (236); es wäre sozusagen ein palästinischer „Exportschlager“.

⁴³ Cod. Iust. 3,12,2 (CIC[B].C., 248 Krueger): *Omnes iudices urbanaeque plebes et artium officia cunctarum venerabili die solis quiescent. Ruri tamen positi agrorum culturae libere licenterque inserviant, quoniam frequenter evenit, ut non alio aptius die frumenta sulcis aut vineae scrobibus commenduntur, ne occasione momenti pereat commoditas caelesti provisione concessa.* Es gibt noch eine Zusatzbestimmung in Cod. Theod. 2,8,1, dass trotz des Verbots richterlicher Tätigkeiten doch die Sklavenfreilassung auch am Sonntag möglich sein solle. Vgl. zu Konstantins Gesetz Girardet (2007); Rüpke (1995) 462–471. Die Hintergründe und Motive, die Konstantin zu diesem Gesetz veranlasst haben, bleiben eigentlich unklar.

⁴⁴ Vgl. Heil (2016).

⁴⁵ Zu Bacchiocchi s. o. S. 207 mit Anm. 25.

ten sich κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου versammeln sollen, um Brot zu brechen und Dank zu sagen. Während die meisten Ausleger hier einen Verweis auf den Herrentag sehen, also ἡμέραν ergänzen („am Herrentag des Herrn“) und in der Regel die Doppelung von „Herr“ als Hinweis auf die schon geprägte Sprache betrachten,⁴⁶ möchte Vinzent die Worte mit „beim Herrn des Herrn“ übersetzen. Er deutet diese Formulierung als einen Verweis auf „die ethische Qualität des Treffens. Man versammelt sich ... im Heiligsten des Heiligen, nämlich beim Herrn des Herrn“ (278) – ohne jedoch eine Erklärung für den femininen Akkusativ zu geben.⁴⁷ Das anschließend gebotene Maleachizitat (Mal 1,11) deutet er als Beweis für die „Ungebundenheit der Zeit“, da es dort heiße „an jedem Ort bringt mir ein reines Opfer dar“, was der Autor der *Didache* mit „und zu jeder Zeit“ ergänzt hat. Man könnte diesen Zusatz aber auch umgekehrt als explizite Aufnahme eines Zeitbezuges werten, eben, weil es um den Herrentag geht. Die Erwähnung von „an jedem Tag“ ist dann schlichtweg durch die Parallelität zu „an jedem Ort“ bedingt. Did 14,1 ist natürlich für die Frage nach der Verbindung des Herrentags mit der Auferstehung nur bedingt hilfreich, da der Herrentag nicht inhaltlich näher qualifiziert oder mit dem Gedanken der Auferstehung verbunden wird.⁴⁸

Anders sieht es aus im *Barnabasbrief* (130–132 n.Chr.), nach dem der Tag als achter Tag mit der Erinnerung an die Auferstehung Christi zusammenhängt (15,9): Er sei der Tag, den die Christen mit Frohsinn begehen, an dem genaugenommen sogar drei Heilsereignisse Christi geschahen, nämlich Christi Auferstehung von den Toten, seine Erscheinung sowie seine Himmelfahrt – im *Barnabasbrief* der „liturgische Ertrag der Beweisführung“ im Kapitel zuvor.⁴⁹ Diesen Satz deutet Vinzent jedoch als liturgisch klingende Formel, die wahrscheinlich eine spätere Glosse dar-

⁴⁶ Bauckham (1982a) 227f., 231: „We concede that in *Didache*, Ignatius, and the Gospel of Peter κυριακή is a technical term in fairly widespread use at least in Syria and Asia Minor, designating the first day of the week as the Christian day of regular corporate worship“. Vgl. auch Rordorf (1962) 207f. und oben Anm. 19. So wird auch von Georg Schöllgen (1991) in der Ausgabe der Reihe „Fontes Christiani“ (FC 1, 133) als „Herrentag“ übersetzt. Vgl. auch Kurt Niederwimmer (1993) 235: „Κυριακή ist hier [gemeint ist IgnMagn 9,1] ebenso wie in unserer Did.-Stelle bereits geläufiger Terminus für jenen Tag der Woche, der durch die Auferstehung dem Herrn geweiht ist.“ Zur Datierung vgl. Draper (2009) 19–21.

⁴⁷ Er verweist zwar auf den Vorschlag von Thibaut, den auch Bacchiocchi übernimmt, hier διδαχὴν zu ergänzen (278, Anm. 73), ohne jedoch selbst damit zu arbeiten. Vgl. Bradshaw u. Johnson (2013) 6 zu anderen Deutungsvorschlägen der Stelle in Did 14.

⁴⁸ Auch Plinius erwähnt in seinem Brief an Trajan (*ep.* 10,96,7) nur eine regelmäßige Versammlung der Christen an einem bestimmten Tag ohne inhaltliche Konnotation.

⁴⁹ Barn 15,8f. (64,19–23 Lindemann u. Paulsen): Ὁρᾶτε πῶς λέγει· „Οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὁ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὃ ἐστὶν ἄλλου κόσμου ἀρχήν.“ Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανοῦς. Die Wertung als liturgischen Ertrag ist von Ferdinand R. Prostmeier (1999) 477; vgl. auch S. 499–501. Zu Datierung vgl. auch Prostmeier (2009) 45.

stelle (vgl. 90; 288); eventuell stehe auch hier Markion im Hintergrund und die Stelle sei „mit Markions Vorstellung von Christi Auferstehung angereichert“ (289).

Ein wichtiger Zeuge für die Verbindung des Herrentags mit der Auferstehung ist schließlich Justin, der in seiner *Apologie* die Versammlung der Christen erwähnt, um seinen Adressaten die harmlose Ungefährlichkeit der Christen zu demonstrieren (Iust. Mart., *apol.* 67)⁵⁰. Er erläutert auch, warum die Christen gerade diesen Tag ausgewählt haben:

Wir alle veranstalten gemeinsam diese Zusammenkunft an dem Tag der Sonne, da er der erste Tag ist, an welchem Gott die Finsternis und die Materie wandelte und die Welt schuf, und unser Erlöser Jesus Christus erstand an diesem Tag von den Toten auf. Denn an dem Tag vor dem Samstag kreuzigte man ihn, am Tag nach dem Samstag, welches der Tag der Sonne ist, erschien er seinen Aposteln und lehrte sie das, was wir zur Betrachtung auch Euch vorgelegt haben. τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη· τῇ γὰρ πρὸ τῆς Κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν, καὶ τῇ μετὰ τὴν Κρονικὴν, ἥτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανεῖς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς ἐδίδαξε ταῦτα, ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν.⁵¹

Wie sehr für Justin inzwischen diese inhaltliche Ausrichtung des Tages auf die Auferstehung eine Selbstverständlichkeit ist, zeigen seine anderen Erwähnungen des Tages, die ebenfalls selbstverständlich mit der Auferstehung verknüpft werden.⁵² An beiden Stellen ist der argumentative Anknüpfungspunkt die Zahl Acht: Die Beschneidung am achten Tag verweise auf die wahre Beschneidung durch Christus, der von Irrtum und Sünde beschnitten habe, denn der erste bzw. der achte Tag sei der Tag, an dem Christus von den Toten auferstanden ist.⁵³ Genauso verweise auch die Noah-Erzählung auf die Erlösung am ersten bzw. achten Tag, denn die acht Personen von Nochs Familie versinnbildlichten den achten Tag, an welchem Christus von den Toten auferstanden und erschienen ist.⁵⁴

50 Vgl. zu Justin Löhr (2013); Theobald (2012) 229–253.

51 Iust. Mart., *apol.* 67 (PTS 38, 130,24–30 Marcovich).

52 Iust. Mart., *dial.* 41,4; 138,1.

53 Iust. Mart., *dial.* 41,4 (PTS 47, 138,20–26 Marcovich): ἡ δὲ ἐντολὴ τῆς περιτομῆς, κελεύουσα τῇ ὁγδόῃ ἡμέρᾳ ἐκ παντὸς περιτέμνειν τὰ γεννώμενα, τύπος ἦν τῆς ἀληθινῆς περιτομῆς, ἣν περιετμήθημεν ἀπὸ τῆς πλάνης καὶ πονηρίας διὰ τοῦ ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντος τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἡμέρᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· μία γὰρ τῶν σαββάτων, πρώτη μὲν οὖσα τῶν πασῶν ἡμερῶν, κατὰ τὸν ἀριθμὸν πάλιν τῶν πασῶν ἡμερῶν τῆς κυκλοφορίας ὁγδοὴ καλεῖται, καὶ πρώτη οὖσα μένει.

54 Iust. Mart., *dial.* 138,1 (308, 3–9 Marcovich): τοῦτο δὲ ἐστὶν ὃ ἔλεγεν ὁ θεός, ὅτι τὸ μυστήριον τῶν σωζομένων ἀνθρώπων ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ γέγονεν. ὁ δίκαιος γὰρ Νῶε μετὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ, τοῦτ' ἐστὶ τῆς τε γυναικὸς τῆς αὐτοῦ καὶ τῶν τριῶν τέκνων αὐτῶν καὶ τῶν γυναικῶν τῶν υἱῶν αὐτοῦ, οἵτινες ἀριθμῶ ὄντες ὀκτώ, σύμβολον εἶχον τῆς ἀριθμῶ μὲν ὁγδοῆς ἡμέρας, ἐν ᾗ ἐφάνη ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἀναστὰς, δυνάμει δ' αἰεὶ πρώτης ὑπαρχούσης.

Die Passage aus der sicherlich nach Markion zu datierenden *Apologie* Justins (Iust. Mart., *apol.* 67) deutet Vinzent konsequent als gegen Markion gerichtet, wie er auch grundsätzlich die *Apologie* als anti-markionitisch versteht. Diese Interpretation wäre eine eigene Kommentierung wert; hier ist für unseren Zusammenhang jedoch nur die Beobachtung relevant, die Vinzent zu Justins Benennung des Herrentags als dem „sogenannten Tag der Sonne“ (Iust. Mart., *apol.* 67,1) macht (283f.): Justin wähle die Bezeichnung nicht, weil er sich an ein paganes Publikum, sondern weil er sich gegen Markion wende. Denn:

Markion hatte Jesus Christus als Engel und göttlichen Mittler verstanden, dessen Körper engelhaftige Lichtqualitäten hatte. Der Retter und transzendente Gott war spätestens seit Markions Schüler Apelles als Sonne begriffen und vielleicht auch schon von Markion selbst mit der Sonne identifiziert worden.⁵⁵

So habe es für Markion auf der Hand gelegen, den Tag der Zusammenkunft nicht mehr am Sabbat, sondern am ersten Tag der Woche, dem Tag der Auferstehung des Herrn und dem Tag der Wiedergeburt der Sonne zu begehen. Er habe mit dem Tag das Thema der Auferstehung und mit der Auferstehung die Sonnentypologie zusammengebracht; vielleicht sei daher die Namensgebung des Sonntags eine weitere revolutionäre Innovation des Markion gewesen – so wie auch Markion den Christen vorgeschlagen habe, am Sabbat von nun an zu fasten. Das alles bleibt jedoch spekulativ,⁵⁶ und aus dem oben zitierten „vielleicht“ wird im Verlauf des Absatzes ein „sicher“, obwohl konkrete Belege fehlen und das Ganze nur aus Justins Beschreibung der Sonntagsfeier in Iust. Mart., *apol.* 67 extrapoliert wird.

Diese Ausführungen sind insofern wichtig, als sie Vinzents Deutung der relevanten Stelle aus dem *Ignatiosbrief an die Magnesier* 9 zugrundeliegen. Nachdem Vinzent zunächst die Datierung offenlässt und die Ignatiosbriefe allgemein in eine Phase der neuen Paulusrezeption verortet, die eben auch Markion auszeichne, setzt er dann doch eine Markionrezeption bei den *Ignatianen* voraus: Ignatios scheine im *Brief an die Magnesier* 9 „Markions Sonnenchristologie“ gekannt zu haben, da er den Tag mit der Beschreibung des Aufgehens der Sonne verbinde (289). So erklärt sich auch die Reihenfolge, nach der Vinzent die Texte behandelt, da nach den biblischen Zeugnissen erst die *Didache*, dann Justin, der *Barnabasbrief* und schließlich zuletzt Ignatios vorkommen.

⁵⁵ Vinzent (2014) 284.

⁵⁶ Ähnlich assoziativ wird von hinten nach vorne argumentiert, wenn Hermogenes, von dem sich die Aussage findet (Hipp., *haer.* 8,10), dass Christus, „als er in den Himmel aufstieg, seinen Leib in der Sonne zurückließ“, hierin als von Markion angeregt gedeutet wird: „Es könnte sein, dass sich erst in und durch Markion eine Sonnenchristologie durchzusetzen begann“ (Vinzent [2014] 183). Auch eine vergleichbare Aussage Justins (Iust. Mart., *dial.* 67) wird so interpretiert: „So scheint es, dass Justin die Sonnenchristologie des Markion übernommen hat.“ (Vinzent [2014] 183) – ohne jedoch Belege für diese Sonnenchristologie Markions zu präsentieren.

In der Summe ergibt sich jedoch, dass hier kein überzeugender Nachweis dafür vorliegt, dass die *Ignatianen* erstens entweder in die Zeit Markions oder danach zu datieren seien, und dass zweitens die Thematisierung des Herrentags inklusive der Auferstehung vor allem durch Markion inspiriert worden sei. Die Bezüge zu Markion sind so marginal und um mehrere Ecken assoziativ gedacht, dass sie nicht belastbar sind. Die Einschätzung von Carlton Paget „one might expect greater sensitivity to Marcion if Ignatios was writing at a time when the latter was influential“⁵⁷, ist daher zu bestätigen.

4 Herrentag und Auferstehung

Im *Ignatiosbrief an die Magnesier* 9 wird der Herrentag mit dem Thema der Auferstehung verbunden, da der Autor in bildlicher Sprache vom Tag des „Aufgehens des Lebens“ durch Christus und seinen Tod (ἐν ᾧ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι’ αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ) schreibt. Das ist im Kontext des *Briefes an die Magnesier* gut erklärbar, da dem Märtyrer Ignatios Christus als das Leben (1,2) bzw. das Sterben und Leben in Christus (5,1f.) wichtig waren. So fordert er seine Adressaten auf, überzeugt zu sein „von der Geburt und dem Leiden und der Auferstehung, die geschehen ist zur Zeit der Amtsführung des Pontius, wahrhaftig und gewiss vollbracht von Jesus Christus, unserer Hoffnung, von der niemand unter euch abgewandt zu werden möge!“⁵⁸ Daher stellt sich die Frage, ob diese Zuordnung von ihm innovativ so pointiert in das Zentrum gerückt wurde oder ob er umgekehrt eine bekannte und selbstverständliche Verbindung zwischen Herrentag und Auferstehung aufgreift.

Zusätzlich zu den erwähnten Quellen gibt es noch einen weiteren interessanten Text, der erstmals 2011 publiziert wurde und ebenfalls den Herrentag zum Thema hat. Es handelt sich um ein Fragment aus dem *Dialog zwischen Jason und Papiscus*, meistens Ariston von Pella zugeschrieben, der wohl in der Zeitspanne zwischen dem Bar-Kochba-Aufstand und der Publikation von Celsus, *Der wahre Logos*, entstanden ist.⁵⁹ Die bisher bekannten Fragmente⁶⁰ geben nur einen sehr rudimentären Ein-

⁵⁷ Carlton Paget (2012) 87.

⁵⁸ S. o. S. 205.

⁵⁹ Zu dem Dialog vgl. Varner (2013) 555–558; Lahey (2007) 585–591; sowie zum neuen Fragment die Literatur in Anm. 62. Die von Oskar Skarsaune vorgebrachte Vermutung, dass dieser Dialog für Justins *Dialog mit dem Juden Trypho* eine Quelle gewesen sei, hat sich nicht durchgesetzt (vgl. Varner [2013] 558).

⁶⁰ Orig., *c. Cels.* 4, 52f. (über die literarische Qualität des Dialogs); Eus., *hist. eccl.* 4,6,3 (Ariston von Pella überliefere die Weisung Hadrians an die Juden, sie dürften den heimatlichen Boden nicht mehr betreten); Hier., *quaest. hebr.* 1,1 (der Dialog überliefere, dass Gen 1,1 heiße, Gott schuf im Sohn Himmel und Erde); *Commentarii in ep. Pauli ad Galatas* 2,3,13f. (über Übersetzungsvarianten von Dtn 21,23); Johannes von Scythopolis (= Maximus Confessor), *Scholia in Dionysius Areopagitus*, De

druck von dem Inhalt des Dialoges. Eine inhaltliche Gesamtcharakteristik bietet die Schrift Ps.-Cypr., *ep. 8 ad Vigilium De iudaica incredulitate*; dabei handelt es sich um einen Prolog zur lateinischen Übersetzung von einem Celsus Africanus (5. Jh.), was das Ansehen und den Verbreitungsgrad dieser Schrift errahnen lässt:

Diese großartige, denkwürdige und ruhmvolle Debatte zwischen Jason, einem hebräischen Christen, und Papiscus, einem Juden Alexandrias, kam (mir) in den Sinn, als das beharrlich verhärtete jüdische Herz durch die Ermahnung und den sanften Tadel erweicht wurde, als die Lehre Jasons über das Eingießen des Heiligen Geistes siegreich war im Herzen von Papiscus, wodurch Papiscus, zugelassen zum Verständnis der Wahrheit und geformt zur Furcht des Herrn durch das Erbarmen des Herrn selbst, an Jesus Christus als Sohn Gottes glaubte und flehend von Jason verlangte, das Siegel zu empfangen. Das bezeugt eine Schrift über ihre Streitsucht, in der sie gegeneinander antreten, Papiscus, die Wahrheit bekämpfend, und Jason, den Heilsplan und die Fülle Christi behauptend und verteidigend, in einem Werk in griechischer Sprache.

*Illud praeclarum atque memorabile gloriosum quae Iasonis Hebraei Christiani et Papisci Alexandrini Iudaei disceptationis occurrit, Iudaici cordis obstinatam duritiam Hebraei admonitione ac leni increpatione mollitam, uictricem in Papisci corde Iasonis de spiritus sancti infusione doctrinam, qua Papiscus ad intellectum ueritatis admissus et ad timorem Domini ipso Domino miserante formatus et Iesum Christum Dei filium credidit et ut signaculum sumeret deprecatus Iasonem postulauit. probat hoc scriptura concertationis ipsorum, quae collidentium inter se Papisci aduersantis ueritati et Iasonis adserentis et uindicantis dispositionem et plenitudinem Christi Graeci sermonis opere signata est.*⁶¹

Interessanterweise spielt auch der Herrentag in diesem Dialog eine Rolle, worüber das neue Fragment Auskunft gibt.⁶² Es ist im Codex Sinaiticus gr. 1807 aus dem 16. Jahrhundert (fol. 6v–7v) überliefert, in dem ein Exzerptor Texte zusammengestellt hat über die Deutung und Datierung christlicher Feste. Ein Exzerpt wurde aus einer Predigt über das Beschneidungsfest des Sophronius von Jerusalem entnommen, worin wiederum aus diesem Dialog zitiert wird. Es gilt also, mehrere Ebenen zu unterscheiden. Die Passage aus dem *Dialog zwischen Jason und Papiscus*, auf die sich Sophronius bezogen und welche wiederum der Exzerptor für interessant genug betrachtet hat, um sie mit aufzunehmen, lautet:

Ich würde gerne lernen, aus welchem Grund ihr in größeren Ehren den ersten Tag der Woche haltet!

Jason sagte: Dieses hat Gott durch Mose befohlen, als er sagte: „Siehe, ich mache die letzten Dingen wie die ersten!“⁶³ Das Letzte ist der Sabbat, der erste Tag nach dem Sabbat aber der erste;

mystica theologia 1 (über die Vorstellung von sieben Himmeln) – hier begegnet auch die Zuschreibung an Ariston von Pella, auch wenn Clemens von Alexandrien in seinen *Hypotyposen*, Buch 6, den Dialog dem Evangelisten Lukas zuweise.

⁶¹ Ps.-Cypr., *ep. 8 ad Vigilium De iudaica incredulitate* (CSEL 3/3, 128,9–129,6 Hartel).

⁶² Duffy (2011); Bovon u. Duffy (2012).

⁶³ Ein nicht nachweisbares Zitat; es wird auch in Barn 6,13 herangezogen. Vgl. Bovon u. Duffy (2012) 463 mit Anm. 24.

an ihm geschah nämlich der Anfang von der ganzen Welt durch Gottes Wort, wie ja die Schrift des Mose kündigt, da Gott sagt: „Es werde Licht!“, und es wurde Licht (Gen 1,3). Das Wort aber, das aus Gott hervorging und das Licht schuf, war Christus, der Sohn Gottes, durch den auch alle übrigen Dinge wurden.⁶⁴

Und nachdem er weitere gute Dinge gesagt hatte, fuhr er fort zu sagen:

Daher wisse also nun, Mensch, dass wir in allen Aspekten den ersten Tag der Woche zu Recht ehren, welcher der Anfang aller Schöpfung ist, denn an ihm ist Christus auf Erden erschienen, und als er alle Befehle und die Schriften bewahrt hat, hat er gelitten, und als er gelitten hat, ist er auferstanden – auferstanden von den Toten ist er aber wiederum an diesem Tag – und erschienen seinen Jüngern, also den Aposteln, und in den Himmel gefahren, auch, weil er der Tag der Äonen ist, der auf den achten Tag fällt und aufgehen wird für die Gerechten in Unvergänglichkeit, in der Herrschaft Gottes, als ewiges Licht für die Äonen, Amen! Denn der Tag des Sabbats fällt auf den Ruhetag, denn er ist der siebte Tag. Aus diesem Grund ehren wir also den ersten Tag der Woche, denn er bringt uns die so große Parusie der guten Dinge.⁶⁵

64 Vielleicht sind die Ausführungen des Dialogs in diesem Zusammenhang die Stelle, auf die sich Hieronymus bezog, als er in dem Dialog die Auslegung von Gen 1,1 als Schöpfung Christi heranzog; s. o. Anm. 60. Es ist nicht klar, warum Bovon u. Duffy (2012) die Stelle so interpretieren, dass „this light is then declared by Ariston to be equivalent to Christ“ (464), obwohl sie doch m. E. richtig übersetzen: „and the Word which proceeded from God and created the light was Christ“ (462).

65 Griechischer Text des ganzen Fragments aus Bovon u. Duffy (2012) 461: Καὶ μεθ' ἕτερα· Λουκᾶς οὖν ἡμᾶς ὁ φανότατος ταύτην μυσταγωγεῖ τὴν λαμπροφανῆ καὶ ἐπέραστον εἶδῃσιν, οὐκ εὐαγγελίῳ τῷ θεῷ ταύτης τυπώσας τὴν μήνυσιν οὐκ ἀποστολικαῖς αὐτὴν ἐγγραψάμενος πράξεσιν, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ αὐτοῦ διαμνημονεύσας συγγράμματι, ὅπερ καὶ χαρακτηρὶ διαλογικῷ τεκτηνάμενος Ἰάσωνος ἐπονομάζει καὶ Παπίσκου Διάλογον. Καὶ μετ' ὀλίγα· ἐν τούτῳ γοῦν, φησὶν, τῷ συγγράμματι, ὡς ἐκ προσώπου Παπίσκου συνθεῖς τὴν ἐρώτησιν, Παπίσκος εἶπεν· [*Beginn der Übersetzung*] ἤθελον μαθεῖν διὰ ποίαν αἰτίαν τὴν μίαν τῶν σαββάτων τιμωτέραν ἔχετε; Ἰάσων εἶπεν· ταῦτα ὁ θεὸς ἐνετείλατο διὰ τοῦ Μωυσέως λέγων· „ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.“ (cf. Barn 6,13) ἔσχατόν ἐστιν τὸ σάββατον, ἡ δὲ μία τῶν σαββάτων πρώτη· ἐν αὐτῇ γὰρ διὰ λόγου θεοῦ ἡ ἀρχὴ τοῦ παντός κόσμου γίνεται, ὡς γὰρ ἡ γραφὴ Μωυσέως μηνύει, καθὼς λέγει ὁ θεός· „γεννηθῆτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς.“ (Gen 1,3) ὁ δὲ λόγος ἐξελθὼν ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ τὸ φῶς ποιήσας ἦν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' οὗ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα ἐγένετο. καὶ ἕτερα ἀγαθὰ φήσας ἐπάγει λέγων· ἔνθεν οὖν γινώθι, ἄνθρωπε, ὅτι κατὰ πάντα δικαίως τιμῶμεν τὴν μίαν τῶν σαββάτων, ἀρχὴν οὖσαν τῆς πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῇ ὁ Χριστὸς ἐφανερώθη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὅτι τηρῶν τὰς ἐντολὰς καὶ τὰς γραφὰς ἔπαθεν, καὶ παθὼν ἀνέστη· ἀνέστη πάλιν ἐν αὐτῇ ἐκ νεκρῶν καὶ ὀφθεῖς τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, τουτέστιν τοῖς ἀποστόλοις, εἰς οὐρανοῦς ἐπορεύθη· καὶ ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ τῶν αἰώνων ἡμέρα, εἰς ὁδοῦσα πίπτουσα καὶ μέλλουσα ἀνατέλλειν τοῖς δικαίοις ἐν ἀφθαρσίᾳ, ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, φῶς αἰώνιον εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. ἡ γὰρ ἡμέρα ἡ τοῦ σαββάτου πίπτει εἰς κατάπανσιν διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν τῆς ἐβδομάδος, διὰ ταύτην οὖν αἰτίαν ἡμεῖς τὴν μίαν τῶν σαββάτων τιμῶμεν πολλὴν ἡμῖν φέρουσαν ἀγαθῶν παρουσίαν. [*Ende der Übersetzung*] Καὶ ταῦτα μὲν Λουκᾶς ὁ Θεσπέσιος τὸν Ἰάσωνος καὶ Παπίσκου Διάλογον συγγράφων ἐδίδαξεν, ὡς κυριακὴ ἡμέρα ... φεγγῆς καὶ διάσημος καὶ τῶν ἄλλων ἡμερῶν πρώτη τῷ χρόνῳ καθέστηκεν, καὶ τῆς ἐνσάρκου τοῦ Σωτῆτος γεννήσεως ἡμέρα γνωρίζεται καὶ τῆς αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, ὡσαύτως δὲ καὶ τῆς ἀπ' οὐρανῶν αὐτοῦ δευτέρας ἀφίξεως, ἥτις καὶ ἀδιάδοχος ἐστὶν καὶ ἀπέραντος, οὔτε εἰς τέλος πώποτε λήγουσα, οὔτε ἑτέραν μετ' αὐτὴν παραπέμπουσα παράδον, καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἐξ ἡμῶν τιμὴν καὶ τὸ σέβασμα ὑπὲρ τὰς πολλὰς ἡμέρας κληρώσασα, ὡς μυρίων ἡμῖν ἀγαθῶν παρουσίαν ἀπαρόδευτον τίκτουσα.

Wenn dieses Fragment tatsächlich ein authentisches Zitat aus dem *Dialog zwischen Jason und Papiscus* ist, das hier in dem Fragment dem Evangelisten Lukas, sonst aber Ariston von Pella zugeschrieben wird⁶⁶ und in das zweite Jahrhundert gehört, dann ist diese Aussage in doppelter Hinsicht bemerkenswert:

Erstens wird die Bedeutung des Sonntags mit mehr und anderen Aspekten erläutert, als es bislang bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts vorkam: Es sei erstens der Tag der Schöpfung, die Gott durch Christus am ersten Tag begonnen habe; zweitens der Tag der Menschwerdung Christi, an dem er auf Erden erschienen ist, drittens der Tag der Auferstehung und viertens der Tag der Ewigkeit der endzeitlichen Auferstehung – in der Summe also der Tag der Parusie der vielen guten Heilstatsachen. Dagegen ist der Sabbat der Tag der Ruhe, an dem also Gott ruhe und gerade nicht solche Heilstatsachen wirke.

Zweitens wird diese Aneinanderreihung von Wohltaten Christi in eine Präsentation eines bekennnishaften Textes mit ἐν αὐτῇ eingebaut, die folglich auch mit „Amen!“ endet. Sollte dies nicht ein im Verlauf der Überlieferung – die Handschrift ist aus dem 16. Jahrhundert – angereicherter Text sein, ist diese Passage bemerkenswert. Ein möglicher Verdacht, dass diese Stelle nicht ein Zitat aus dem Dialog, sondern von Sophronius selbst ist, lässt sich nicht erhärten, da Sophronius immer von „Herrentag“, der Autor des Dialogs in dem zitierten Passus aber stets von ἡ μίᾱ τῶν σαββάτων redet. Es könnte natürlich trotzdem ein vor Sophronius bereits angereicherter Dialogtext sein, wofür wiederum das eingebaute „Amen!“ spräche; die Herausgeber haben aber keine Zweifel an der Authentizität.

Es scheint also ein früher Zeuge für eine Tendenz zu sein, dem Sonntag durch eine anwachsende Reihe von Benediktionen eine überragende heilsgeschichtliche Bedeutung zuzuweisen. Allerdings wird diese Tendenz erst ab dem fünften Jahrhundert deutlich greifbar.⁶⁷ In dieser Frühzeit begründet allein Origenes ein zusätzliches neues „Sonntagseignis“, was über die bekannten Themen der Schöpfung und Auferstehung hinausgeht, nämlich dass auch die Mannaspendung an einem Sonntag geschehen sei.⁶⁸ Bei Justin war ja allenfalls erkennbar, dass Schöpfung und Auferstehung mit dem Sonntag verbunden wurden. Darüber hinaus kann man bei ihm jedoch ein kreatives Argumentieren mit der Zahl Acht erkennen.

Letzteres erwähnt auch der *Barnabasbrief*, der ebenfalls wie in diesem Fragment Spekulationen über den jüngsten Tag mit dem achten Tag oder Herrentag verbindet. Bei Barnabas war überdies eine Trias von Auferstehung, Erscheinung und Himmelfahrt nachzulesen. Die Bezüge zum *Barnabasbrief*, der ja auch das sonst

⁶⁶ Zur Zuschreibung vgl. Bovon u. Duffy (2012) 463 sowie oben Anm. 60.

⁶⁷ Vgl. die Auflistung der Sonntagsbenediktionen bei Dumaine (1920) 985–990 sowie bei Thomas (1929) 118f.

⁶⁸ Orig., in *Ex. hom.* 7,5 (zu Ex 16,4f.).

nicht überlieferte alttestamentliche Zitat bietet,⁶⁹ sind hier insofern gegeben, als der Autor auch hier den achten Tag als Beginn einer anderen Welt vorstellt (Barn 15,8), also auf das Eschaton bezieht. In dem Dialog wird jedoch erstmals und einzigartig auch die Inkarnation mit dem Sonntag verbunden, was auch der Grund für Sophronius war, diese Passage zu zitieren⁷⁰.

Dieses Fragment mit der Erweiterung der Sonntagsbedeutung um weitere Daten der Heilsgeschichte bestätigt indirekt die schon frühe Zuweisung der Auferstehung an den Sonntag, denn die Auferstehung ist der kleinste gemeinsame Nenner der Erwähnungen des Herrentags, wenn inhaltliche Deutungen gegeben werden. Die Texte zeigen jedoch auch, wie unterschiedlich und kreativ die jeweiligen Autoren den Herrentag begründen.

5 Schlussbemerkungen

Die Frage zu Beginn war, ob die Erwähnung des Herrentags und die Verbindung dieses Tages mit der Auferstehung Christi im *Ignatiosbrief an die Magnesier* 9 eine Selbstverständlichkeit oder Innovation des Autors darstellen. Zunächst war festzuhalten, dass an dieser Stelle tatsächlich der Herrentag erwähnt wird, wofür der Kontext des Briefes sowie die sprachliche Überlieferung spricht. Außerdem wurde deutlich erkennbar, dass der Autor den Tag vor allem deswegen mit der Auferstehung verbunden hat, da diese die zentrale Hoffnung des Märtyrers Ignatios war. Der Autor des *Ignatiosbriefes* versucht explizit, den Herrentag in einen Gegensatz zum Sabbat zu setzen als ein Beispiel dafür, wie Judentum und Christentum zu unterscheiden sind. Eine Verbindung mit Markion ist hier nicht erkennbar, auch wenn Markus Vinzent versucht hat, diese stark zu machen.

IgnMagn 9 ist gut in den Kontext der übrigen relevanten Stellen einzuordnen, da hier ebenfalls die Auferstehung mit dem Herrentag verbunden wird. Sie zeigen ein argumentatives Spiel, die Bedeutung des Herrentags für die Christen zu begründen, das von der Schöpfung bis zur Erlösung reicht. Auf das Thema „Schöpfung“ wird vornehmlich rekuriert, wenn eine Auseinandersetzung mit dem Sabbat als Tag der Ruhe Gottes nach den sechs Schöpfungstagen geführt wird. Der *Barnabasbrief* sowie das neue Fragment aus dem *Dialog zwischen Jason und Papiscus* fügen

⁶⁹ S. o. Anm. 63.

⁷⁰ Vgl. Bovon u. Duffy (2012) 457f. über die Predigt des Sophronius, die er hielt, als die Beschneidung Christi und Weihnachten beides auf einen Sonntag fiel (635 n.Chr.). Sobald seit dem Ende des vierten Jahrhunderts das Weihnachtsfest als Feier der Geburt Christi mit dem 25. Dezember verbunden war, wurde die Vorstellung natürlich problematisch, die Geburt Jesu auf einen Sonntag zu verlegen, obwohl natürlich die seltenen Fälle, an denen der 25. Dezember tatsächlich auf einen Sonntag fällt, zu berücksichtigen sind.

weitere Aspekte hinzu; außerdem wird gelegentlich kreativ mit der Zahl Acht argumentiert.

Für eine Datierung ist die Textbasis allerdings zu dünn. Weder kann über das Thema „Herrentag“ der *Ignatiosbrief* genauer datiert noch über den *Ignatiosbrief* die Entstehung und Konnotation der Feier eines Herrentags bestimmt werden.⁷¹ Einzig eine zwingende Datierung des *Ignatiosbriefes* in die Zeit um oder nach Markion lässt sich nicht nachvollziehen. Der *Ignatiosbrief* liegt aber gut in der allgemeinen Entwicklung, wie sie sich ansatzweise erkennen lässt. Daher spricht aus dieser Perspektive auch wiederum nichts gegen eine Datierung in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts oder in die Zeit vor oder um die Zeit des *Barnabasbriefes* und vor dem *Dialog zwischen Jason und Papiscus*. In dieser Zeit begannen die Christen nach und nach, den Herrentag als identitätsstiftenden Versammlungstag zu bestimmen und ihm einen besonderen heilsgeschichtlichen Rang zuzuschreiben: Er sei der Tag des Schöpfungsbeginns, der Auferstehung, der Wiederkehr Christi, der Erscheinung Christi (Menschwerdung), der Erscheinung des Auferstandenen und der Himmelfahrt Christi. Das verbindende Element wurde die Auferstehung Christi. In den *Ignatianen* wird das nicht weiter begründet, sondern der Autor argumentiert mit dieser Zuschreibung, die als selbstverständlich vorausgesetzt wird, für eine christliche Lebensweise, die sich auf die Auferstehungshoffnung beziehe und sich so vom Judentum unterscheide wie der Herrentag vom Sabbat.

Literaturverzeichnis

- Allen (2015): Edward Allen, „How did the Jewish Sabbath become the Christian Sunday?: A Review of the Reviews of Bacchiocchi's *From Sabbath to Sunday*“, *AUSS* 53, 337–353.
- Auf der Maur (1983): Hansjörg auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit 1. Herrenfeste in Woche und Jahr*. GDK 5, Regensburg.
- Bacchiocchi (1977): Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, Rom.
- Barnes (2008): Timothy Barnes, „The Date of Ignatius“, *ET* 120, 119–130.

⁷¹ Die Entstehung des Herrentags als regelmäßigen christlichen Versammlungstag an sich ist schwer greifbar und daher auch höchst umstritten (s. o. Anm. 25; 33; 35; 42): Warum wurde wann von welchen Christen überhaupt der Sonntag gewählt? Eine Verbindung dieses Tages mit der Auferstehung Christi „am dritten Tag“ (vgl. 1Kor 15,3; Hos 6,2 und das Tempelwort mit der Erwähnung von drei Tagen Mk 14,58) ist erst dann gegeben, wenn man diesen dritten Tag auf den ersten Tag der Woche legt und somit den Freitag als Todestag annimmt, wie in den Passionsberichten der Evangelien (s. auch oben Anm. 35). Warum diese Zuschreibung so ausfiel und wie sie mit Versammlungen der Christen in der Anfangszeit zusammenhängt, lässt sich jedoch nicht mehr beantworten. Apg 1,14 setzt ein ständiges Beisammensein der ersten Christen in einer Art Wohngemeinschaft ohne speziellen Wochenrhythmus voraus; die *Didache* und *Ignatianen* gehen aber schon von einer wöchentlichen Struktur aus.

- Barrett (1976): Charles K. Barrett, „Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius“, Robert Hamerton-Kelly u. Robin Scroggs (Hgg.), *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity, Essays on Honor of William David Davies*. Studies in Judaism in Late Antiquity 21, Leiden, 220–244.
- Bauckham (1982a): Richard Bauckham, „The Lord's Day“, Donald A. Carson (Hg.), *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Michigan, 221–250.
- Bauckham (1982b): Richard Bauckham, „Sabbath and Sunday in the Post-Apostolic Church“, Donald A. Carson (Hg.), *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, Grand Rapids, Michigan, 251–296.
- Bauer u. Paulsen (1920; ²1985): Walter Bauer u. Henning Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*. HNT 18, Tübingen.
- Becker (2007): Jürgen Becker, *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum*, Tübingen.
- Bergholz (2000): Thomas Bergholz, „Sonntag“, *TRE* 31, 449–472.
- Bovon u. Duffy (2012): François Bovon u. John Duffy, „A New Greek Fragment from Ariston of Pella's Dialogue of Jason and Papiscus“, *HTR* 105, 457–465.
- Bradshaw u. Johnson (2013): Paul F. Bradshaw u. Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feast, Fasts and Seasons in Early Christianity*. ACC 86, Collegeville, Minnesota.
- Brattston (2014): David W.D. Brattston, *Sabbath and Sunday Among the Earliest Christians. When Was the Day of Public Worship?*, New York.
- Brent (1998): Allen Brent, „Ignatius of Antioch and the Imperial Cult“, *VigChr* 52, 30–58.
- Brent (1999): Allen Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*. SVigChr 45, Leiden.
- Brent (2006a): Allen Brent, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture*. STAC 36, Tübingen.
- Brent (2006b): Allen Brent, „The Enigma of Ignatius of Antioch“, *JEH* 57, 429–456.
- Brent (2007): Allen Brent, *Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*, London.
- Buc (2012): P. Lourraine Buc, „Voluntary Martydrom Revisited“, *JThS* 63, 125–135.
- Carlton Paget (2012): James Carlton Paget, „Marcion and the Resurrection. Some Thoughts on a Recent Book“, *JThS* 35, 74–102.
- Carson (1982): Donald A. Carson (Hg.), *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Michigan.
- De Jonge (2016): Henk Jan De Jonge, „The Origins of the Sunday Eucharist“, *ETHL* 92, 549–579.
- Dehandschutter (2001): Boudewijn Dehandschutter, „Ignatiusbriefe“, *RGG*⁴, 34–36.
- Dehandschutter (2007): Boudewijn Dehandschutter, „L'authenticité des Épîtres d'Ignace d'Antioche (189)“, Johan Leemans (Hg.), *Boudewijn Dehandschutter: Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*. BETL 205, Leuven, 145–151.
- Dehandschutter (2008): Boudewijn Dehandschutter, „Ignatius, Letter to the Magnesians 8:2 once again“, Rieuwerd Buitenwerf u. a. (Hgg.), *Jesus, Paul, and Early Christianity. Studies in Honour of Henk Jan de Jonge*. NT.S 130, Leiden, 89–99.
- Dehandschutter (2010): Boudewijn Dehandschutter, „Rezension zu Allen Brent, Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture“, *VigChr* 64, 89–104.
- Dehandschutter (2012): Boudewijn Dehandschutter, „Leben und/oder Sterben für Gott bei Ignatius und Polykarp“, Sebastian Fuhrmann u. Regina Grundmann (Hgg.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott?*, AGJU 80, Leiden, 191–202.

- Doering (1999): Lutz Doering, *Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*. TSAJ 78, Tübingen.
- Dölger (1950): Franz Joseph Dölger, „Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag“, *AuC* 6, 228–238.
- Donahue (1978): Paul J. Donahue, „Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch“, *VigChr* 32, 81–93.
- Draper (2009): Jonathan A. Draper, „Die Didache“, Wilhelm Pratscher (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 17–38.
- Duffy (2011): John Duffy, „New Fragments of Sophronius of Jerusalem and Aristo of Pella?“, Dimitrij Bumazhnov u. a. (Hgg.), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient. FS Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*. OLA 187, Leuven 2011, 15–28.
- Dumaine (1920): Henri Dumaine, „Dimanche“, *DACL* IV 1, 858–994.
- Edwards (1998): Mark J. Edwards, „Ignatius and the Second Century: An Answer to R. Hübner“, *ZAC* 2, 214–226.
- Edwards (2008): Mark J. Edwards, „Rezension zu Allen Brent, Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture“, *JEH* 59, 86f.
- Edwards (2016): Mark J. Edwards, „Markus Vinzent on the Resurrection“, Joseph Verheyden u. a. (Hgg.), „If Christ has not been raised ...“. *Studies on the Reception of the Resurrection Stories and the Belief in the Resurrection in the Early Church*. NTOA/StUNT 115, Göttingen, 123–134.
- Fischer (1986): Joseph A. Fischer (Hg.), *Die Apostolischen Väter: Griechisch und deutsch*. SUC 1, München (9. Aufl.).
- Funk u. Diekamp (1913): Franz X. Funk u. Franz Diekamp (Hgg.), *Patres Apostolici*, 2 Bände, Tübingen (3. Aufl.).
- Girardet (2007): Klaus M. Girardet, „Vom Sonnen-Tag zum Sonntag. Der *dies solis* in Gesetzgebung und Politik Konstantins“, *ZAC* 11, 279–310.
- Goulder (1999): Michael D. Goulder, „Ignatius‘, Docetists“, *VigChr* 53, 16–30.
- Guy (1964): Fritz Guy, „The Lord’s Day‘ in the Letter of Ignatius to the Magnesians“, *AUSS* 2, 1–17.
- Haag (1991): Ernst Haag, *Vom Sabbat zum Sonntag. Eine bibeltheologische Studie*. TThSt 52, Trier.
- Hartel (1871): Wilhelm Hartel (Hg.), „Ps.-Cypr. ep. 8 ad Vigiliū De iudaica incredulitate“, ders. (Hg.), *S. Thasci Caecili Cypriania Opera Omnia* 3. CSEL 3/3, Wien, 119–132.
- Hartmann (2009): Nicole Hartmann, „Märtyrer als ‚Opfer‘ – ein Diskurs am Rande des Vorstellbaren im 2. Jahrhundert“, *ZfR* 17, 23–41.
- Heil (2016): Uta Heil, „Ein Sonntag in Cividale. Bemerkungen zum *Concilium Foroiulense* (Cividale) im Jahr 796“, Uta Heil u. Annette Schellenberg (Hgg.), *Frömmigkeit. Historische, systematische und praktische Perspektiven*. WJTh 11, Göttingen, 91–109.
- Hoffmann (1979): Paul Hoffmann, „Auferstehung I.3. Auferstehung der Toten. Neues Testament“, *TRE* 4, 450–467.
- Huber (1958): Hans Huber, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin*. STMP 4, Salzburg.
- Hübner (1997): Reinhard M. Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 44–72.
- Isacson (2004): Mikael Isacson, *To Each Their Own Letter: Structure, Themes, and Rhetorical Strategies in the Letters of Ignatius of Antioch*. CB.NT 42, Stockholm.
- Isacson (2005): Mikael Isacson, „Follow Your Bishop! Rhetorical Strategies in the Letters of Ignatius of Antioch“, Jostein Ådna (Hg.), *The Formation of the Early Church*. WUNT 183, Tübingen, 317–340.
- Kirk (2013): Alexander N. Kirk, „Ignatius’ Statements of Self-Sacrifice: Intimations of an Atoning Death or Expressions of Exemplary Suffering?“, *JThS* 64, 66–88.

- Koch (2010): Dietrich-Alex Koch, „Die Entwicklung der Ämter in frühchristlichen Gemeinden Kleinasiens“, Thomas Schmeller u. a. (Hgg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext*. QD 239, Freiburg i. Br., 166–206.
- Krueger (1877): Paul Krueger (Hg.), *Codex Iustinianus*. CIC(B).C, Berlin.
- Lahey (2007): Lawrence Lahey, „Evidence for Jewish Believers in Christian-Jewish Dialogues through the Sixth Century (excluding Justin)“, Oskar Skarsaune u. Reidar Hvalvik (Hgg.), *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Peabody, Massachusetts, 581–639.
- Lanfranchi (2008): Pierluigi Lanfranchi, „Attitudes to the Sabbath in three Apostolic Fathers: Didache, Ignatius, and Barnabas“, Rieuwerd Buitenwerf u. a. (Hgg.), *Jesus, Paul, and Early Christianity. Studies in Honour of Henk Jan de Jonge*. NT.S 130, Leiden, 243–259.
- Lechner (1999): Thomas Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. SVigChr 47, Leiden.
- Leonhard (2006): Clemens Leonhard, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter: Open Questions in Current Research*. SJ 35, Berlin.
- Lewis (1968): Richard B. Lewis, „Ignatius and the ‚Lord’s Day‘“, *AUSS* 6, 46–59.
- Lightfoot (1973): Joseph B. Lightfoot (Hg.), *The Apostolic Fathers. A Revised Text with Introduction, Notes, Dissertations, and Translations*, II 1.2: *S. Ignatius*, Hildesheim (ND der 2. Aufl. von 1889).
- Lindemann (1997): Andreas Lindemann, „Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien‘“, *ZAC* 1, 185–194.
- Lindemann (2002): Andreas Lindemann, „Rezension zu Thomas Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*“, *ZAC* 6, 157–161.
- Lindemann (2009): Andreas Lindemann, *Auferstehung. Gedanken zur biblischen Überlieferung*, Göttingen.
- Lindemann u. Paulsen (1992): Andreas Lindemann u. Henning Paulsen (Hgg.), *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen.
- Löhr (2009): Hermut Löhr, „Die Briefe von Ignatius von Antiochien“, Wilhelm Pratscher (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 104–129.
- Löhr (2013): Hermut Löhr, „‚Binitarian Worship‘? Zur impliziten Christologie des frühchristlichen Gottesdienstes. Dargestellt an Justin, *1Apol.* 61–67“, Cilliers Breytenbach u. Jörg Frey (Hgg.), *Reflections on the Early Christian History of Religion – Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte*. AGJU 81, Leiden u. Boston, 211–229.
- Lona (1993): Horacio E. Lona, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*. BZNW 66, Berlin.
- Marcovich (2005): Miroslav Marcovich (Hg.), *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis. Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*. PTS 38/47, Berlin.
- Mayer-Haas (2003): Andrea J. Mayer-Haas, „*Geschenk aus Gottes Schatzkammer*“ (*bSchab 10b*). *Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften*. NTA.NF 43, Münster.
- Meinhold (1979): Peter Meinhold, „Die Ethik des Ignatius von Antiochien (1958)“, ders., *Studien zu Ignatius von Antiochien*. VIEG 97, Wiesbaden, 67–77.
- Mellink (1999): Albert O. Mellink, „Ignatius’ Road to Rome. From Failure to Success or in the Footsteps of Paul?“, Athalya Brenner u. Jan W. van Henten (Hgg.), *Recycling Biblical Figures. Papers Read at a NOSTER Colloquium in Amsterdam, 12–13 May 1997*. STAR 1, Leiden, 127–165.
- Middleton (2013): Peter Middleton, „Early Christian Voluntary Martyrdom. A Statement for the Defence“, *JThS* 64, 556–573.
- Moss (2010): Candida Moss, *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, New York.

- Moss (2012): Candida Moss, *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven, Connecticut.
- Mühlenberg (2012): Ekkehard Mühlenberg, „Rezension zu Markus Vinzent, Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament“, *ThLZ* 137, 832–834.
- Munier (1993): Charles Munier, „Où en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siècle de recherches 1870–1988“, *ANRW II* 27.1, 359–484.
- Murray (2004): Michele Murray, *Playing a Jewish Game. Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE*. SCJud 13, Waterloo, Ontario.
- Mylykoski (2005): Matti Mylykoski, „Wild Beasts and Rabid Dogs. The Riddle of the Heretics in the Letters of Ignatius“, Jostein Ådna (Hg.), *The Formation of the Early Church*. WUNT 183, Tübingen, 341–377.
- Nicklas (2010): Tobias Nicklas, „Leid, Kreuz und Kreuzesnachfolge bei Ignatius von Antiochien“, ders. u. a. (Hgg.), *Gelitten – Gestorben – Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum*. WUNT 2/273, Tübingen, 267–298.
- Niebuhr (1994): Karl-Wilhelm Niebuhr, „Judentum' und 'Christentum' bei Paulus und Ignatius von Antiochien“, *ZNW* 85, 218–233.
- Niederwimmer (1993): Kurt Niederwimmer, *Die Didache*. KAV 1, Göttingen (2. ergänzte Aufl.).
- Paulsen (1985): Henning Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polycarp von Smyrna*. HNT 18, Tübingen.
- Paulsen (1996): Henning Paulsen, „Ignatius von Antiochien“, *RAC* 17, 933–953.
- Prostmeier (1999): Ferdinand R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief. Übersetzt und erklärt*. KAV 8, Göttingen.
- Prostmeier (2009): Ferdinand R. Prostmeier, „Der Barnabasbrief“, Wilhelm Pratscher (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 39–58.
- Robinson (2009): Thomas A. Robinson, *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways. Early Jewish-Christian Relations*, Peabody, Massachusetts.
- Rordorf (1962): Willy Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*. AthANT 43, Zürich.
- Rouwhorst (2001): Gerard Rouwhorst, „The Reception of the Jewish Sabbath in Early Christianity“, Paul G.J. Post u. a. (Hgg.), *Christian Feast and Festival. The Dynamics of Western Liturgy and Culture*, Leuven, 223–266.
- Rüpke (1995): Jörg Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. RVV 40, Berlin.
- Schiepek (?2009): Hubert Schiepek, *Der Sonntag und kirchlich gebotene Feiertage nach kirchlichem und weltlichem Recht*. AIC 27, Frankfurt a. M.
- Schoedel (1990): William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, hg. v. Helmut Köster. Hermeneia, München.
- Schoedel (1993): William R. Schoedel, „Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch“, *ANRW II* 27.1, 272–358.
- Schöllgen (1991): Georg Schöllgen u. Wilhelm Geerlings (Hgg.), *Didache, Zwölf-Apostel-Lehre; Traditio apostolica, Apostolische Überlieferung*. FC 1, Freiburg i. Br.
- Schöllgen (1998): Georg Schöllgen, „Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus: Anmerkung zu den Thesen von Reinhard M. Hübner“, *ZAC* 2, 16–25.
- Smith (2010): Daniel A. Smith, *Revisiting the Empty Tomb. The Early History of Easter*, Minneapolis, Minnesota.
- Speigl (1987): Jakob Speigl, „Ignatius in Philadelphia. Ereignisse und Anliegen in den Ignatiusbriefen“, *VigChr* 41, 360–376.
- Staats (1975): Reinhart Staats, „Die Sonntagnachtgottesdienste der christlichen Frühzeit“, *ZNW* 66, 242–263.

- Staats (2003): Reinhart Staats, „Ignatius und der Frühkatholizismus – Neues zu einem alten Thema“, *VF* 48, 80–92.
- Strand (1978): Kenneth A. Strand, „From Sabbath to Sunday in the Early Christian Church: A Review of Some Recent Literature Part I: Willy Rordorf's Reconstruction“, *AUSS* 16, 333–342.
- Strand (1979): Kenneth A. Strand, „From Sabbath to Sunday in the Early Christian Church: A Review of Some Recent Literature Part II: Samuele Bacchiocchi's Reconstruction“, *AUSS* 17, 85–104.
- Theißen u. Merz (1996): Gerd Theißen u. Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen.
- Theobald (2012): Michael Theobald, *Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung*. BThSt 77, Neukirchen-Vluyn.
- Theobald (2016): Michael Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe*. SBS 229, Stuttgart.
- Thomas (1929): Wilhelm Thomas, *Der Sonntag im frühen Mittelalter. Mit Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte des christlichen Dekalogs*. HeFo 6, Göttingen.
- Thomassen (1995): Einar Thomassen, „Λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν (Ignatius, *Mag.* 8:2)“, Tord Fornberg u. David Hellholm (Hgg.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, Oslo u. a., 847–867.
- Uhrig (1998): Christian Uhrig, *Sorge für die Einheit, über die nichts geht. Zum episkopalen Selbstverständnis des Ignatius von Antiochien*. MThA 55, Altenberge.
- Varner (2013): William Varner, „On the Trail of Trypho. Two Fragmentary Jewish-Christian Dialogues From the Ancient Church“, Stanley E. Porter u. Andrew W. Pitts (Hgg.), *Christian Origins and Hellenistic Judaism. Social and Literary Contexts for the New Testament*. TENT 10/Early Christianity in Its Hellenistic Context 2, Leiden, 553–565.
- Vinzent (2011): Markus Vinzent, *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*, Farnham.
- Vinzent (2014): Markus Vinzent, *Die Auferstehung Christi im frühen Christentum*, Freiburg i. Br.
- Vogt (1999): Hermann J. Vogt, „Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe“, *ZAC* 3, 50–63.
- Vogt (2001): Hermann J. Vogt, „Sind die Ignatius-Briefe antimarkionitisch beeinflusst?“, *ThQ* 181, 1–19.
- Weiler (1998): Rudolf Weiler (Hg.), *Der Tag des Herrn. Kulturgeschichte des Sonntags*, Wien.
- Wismeyer (2014): Wolfgang Wismeyer, „Die Briefe des Ignatios von Antiochia und die zweite Sophistik“, Markus Lang (Hg.), *Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins*. NTOA/StUNT 105, Göttingen, 170–178.
- Zahn (1873): Theodor Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha.
- Zahn (1876): Theodor Zahn, *Ignatii et Polycarpi Epistula Martyria Fragmenta*. Patrum Apostolica Opera 2, Leipzig.

Wilhelm Pratscher

Die Rede von Gott im Kerygma Petri und in den Ignatiusbriefen

Abstract: It goes without saying that speaking of God is of wide consensus in early Christian literature. But this is only partly true concerning the relation between the Kerygma Petri and the Letters of Ignatius. This does not seem unusual, if we keep the different circumstances of the origin of these two documents in mind. Although there are some basic topics, which can be found in both documents, the texts show severe differences concerning the vocabulary. In the letters of Ignatius hardly any parallels can be found for the verbal adjectives of KerPe 2a, although Ignatius does not deny these ideas. As the Letters of Ignatius are considerably longer than the Kerygma Petri, it can easily be understood, that Ignatius says way more about God. Furthermore, we have to keep in mind, that the Kerygma Petri has only come to us in fragments; these are the only source from which we learn about the speaking of God in the Kerygma Petri, not knowing whether there might have been different wordings in the whole text. According to the mainstream of the Kerygma Petri research we have only 10 fragments (partly in various versions), which were mostly passed on to us in the Stromata of Clement of Alexandria thanks to the contexts in this book. Based on the theory that the Kerygma Petri fragments can be seen as a unity, the two texts appear as highly independent. It is not possible to verify a close relationship: none of the two texts appears as depending on the other in the sense of using a literary source; not even a tradition-historical relationship can be identified in the sense of certain common traditions; but the texts show some consensus in certain motifs based on common early Christian ideas. In this sense the comparison of how the two groups of texts of the second century deal with a certain topic – in this case the speaking of God – is highly interesting, in order to identify common features and differences concerning this topic. Their different orientation characterizes the respective speaking of God. Concerning the question when the Letters of Ignatius were written, the comparison with the Kerygma Petri does not bring forward substantial findings.

Im 2. Jh. n. Chr. entstand eine Fülle von frühchristlichen Schriften, deren historische und theologische Einordnung nicht selten große Probleme bereitet. Gilt das für Schriften, die vollständig erhalten sind, so erst recht für solche, von denen wir nur Fragmente besitzen. Ein Vergleich historischer und (vor allem) theologischer Aussagen lässt mögliche Verbindungslinien erkennen. Damit muss nicht unbedingt ein litera-

risches Abhängigkeitsverhältnis (in dieser oder jener Richtung) impliziert sein. In der Regel wird man eher von sachlichen Verwandtschaften zu reden haben, deren genaue Kenntnis jedoch unser Wissen vom Christentum des 2. Jhs. an bestimmten Punkten entscheidend verbessert.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, in Bezug auf die Rede von Gott¹ das Kerygma Petri und die Ignatianen zu vergleichen. Letzteres ist durch das Thema der Festschrift für den geschätzten Jubilar vorgegeben, Ersteres durch die Ausrichtung der derzeitigen eigenen Arbeit. Es wird zu untersuchen sein, ob in dieser Frage nur eher zufällige Gemeinsamkeiten oder doch tiefer gehende Überschneidungen vorliegen. In einem ersten Teil möchte ich nach einer kurzen Einleitung in das Kerygma Petri dessen Aussagen über Gott thematisieren und damit die jeweiligen parallelen Aussagen der Ignatianen vergleichen. In einem (kürzeren) zweiten Teil sollen nach einem Blick auf die Entstehung der Ignatianen deren wesentlich weitergehende Aussagen über Gott im Blickpunkt stehen.

1 Die Rede von Gott im Kerygma Petri (KerPe) mit Paralleltexten bei Ignatius

1.1 Einleitende Bemerkungen zum Kerygma Petri

Die sicheren Fragmente² des KerPe³ finden sich bei Clemens von Alexandria und Origenes, da diese explizit vom KerPe sprechen. Zum Teil sind die Fragmente in Parallelversionen vorhanden.

- Fr.1a (Clem.Al., *strom.* I 29,182,3)
- Fr.1b (Clem.Al., *strom.* II 15,68,2)
- Fr.1c (Clem.Al., *ecl.Proph.* 58)
- Fr.2a (Clem.Al., *strom.* VI 5,39,2f)
- Fr.2b (Clem.Al., *strom.* VI 7,58,1)
- Fr.3a (Clem.Al., *strom.*, VI 5,39,4–40,2)
- Fr.3b (Orig., *comm.Joh.* XIII 17,104)
- Fr.4a (Clem.Al., *strom.* VI 5,41,2f)
- Fr.4b (Orig., *comm.Joh.* XIII 17,104)

¹ In späterer dogmatischer Diktion: spezielle Theologie oder Gotteslehre. Die Ignatiusbriefe sind nach der verbreiteten Ausgabe von Lindemann u. Paulsen (1992) zitiert.

² Über die Zählung von 10 Fragmenten (ohne die Parallelversionen) herrscht große Einigkeit, vgl. nur die drei großen Kommentare von Dobschütz (1893), 18–27; Reagan (1923), 1–3 und Cambe (2003), 1, weiters u. a. Preuschen (1905), 88–91; Klostermann (1933), 13–16; Mara (1967), 320–328; Paulsen (1997), 179; Schneemelcher (1997), 38–41.

³ Ausführlicher: Pratscher (2015), 555–564.

- Fr.5 (Clem.Al., *strom.* VI 5,41,4–6)
 Fr.6 (Clem.Al., *strom.* VI 5,43,3)
 Fr.7 (Clem.Al., *strom.* VI 6,48,1f)
 Fr.8 (Clem.Al., *strom.* VI 6,48,6)
 Fr.9 (Clem.Al., *strom.* VI 15,128,1f)
 Fr.10 (Clem.Al., *strom.* VI 15, 128,3).⁴

In den Fragmenten 1a und 7 spricht Clemens ebenso wie Origenes im Fragment 3b.4b von der Predigt des Petrus. Die Lemmata weiterer Fragmente sprechen davon, Petrus habe in der Predigt gesagt, berichtet, hinzugefügt, geschrieben und dgl. Vermutlich hat Clemens das KerPe als authentisch charakterisieren wollen, worauf die Geläufigkeit der pseudepigraphen Literatur hinweisen könnte. Nach der Entstehung setzte man offenbar ohne Zögern die Authentizität voraus. Das zeigt die Benützung durch Clemens und den Gnostiker Herakleon (bei Orig., *comm.Joh.* XIII 17), vermutlich auch durch Aristides. Distanz zum KerPe zeigt dagegen Origenes, der die Authentizität offenlässt. Eindeutig für unecht halten die Schrift Euseb (*hist.eccl.* 3,3,2) und Hieronymus (*vir.ill.* 1). Die Rezeption des KerPe wurde zunehmend zurückhaltender.

Das KerPe behandelt eine Reihe verschiedener Themen. Fr.1a.b.c ist es die Christologie, Fr.2a.b die Gotteslehre mit Aussagen über Gottes Sein und Wirken. Fr.3–5 kontrastieren die falsche und richtige Gottesverehrung, Erstere in Bezug auf die Griechen und Juden, Letztere in Bezug auf die Christen. Fr.6–8 reden über die Sündenvergebung und Rettung infolge der rechten Gotteserkenntnis, Umkehr, Glaube an den durch Christus verkündigten Gott und Völkermission nach zwölfjähriger Arbeit in Israel. Fr.9–10 schließen mit einer hermeneutischen Bemerkung über die im Glauben gegebene rechte Schrifterkenntnis mit Bezug auf das Heilsgeschehen in Christus, das nach Gottes Willen erfolgt ist.

Insgesamt liegt eine Fülle theologischer Themen vor, die gleichwohl eine innere Einheit bilden: Die richtige Erkenntnis und Verehrung Gottes⁵ ist, wie das rechte Schriftverständnis zeigt, durch Christus ermöglicht und führt zur Rettung aller Menschen, die durch die Mission in Israel und die anschließende Heidenmission der Zwölf universal angeboten wird. Um die spezielle Theologie ranken sich Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Ethik. Notwendig ist bei alledem die richtige Hermeneutik (Schriftverständnis).

⁴ Weitere Fragmente aus einer Doctrina Petri (Orig., *princ. praef.* 8) bzw. einer διδασκαλία Πέτρου (Greg. Naz., *or.* 17,5; vgl. *epist.* 20; Joh. Dam., *sacr. par.* bei Holl TU XX 2,233) und aus dem Berliner „Koptischen Buch“ (Schenke u. Robinson [2004]) gehören praktisch mit Sicherheit nicht hierher.

⁵ Die richtige Gottesverehrung ist das wichtigste Thema des Autors (Klauck [2005], 121).

In Bezug auf die Textsorte liegt ein Übergang von der altchristlichen Missions- zur apologetischen Literatur vor.⁶ Die Themen der frühchristlichen Mission werden noch nicht wie bei den späteren Apologeten an die (im Wesentlichen) pagane Umwelt gerichtet. Man vergewissert sich vielmehr primär seiner eigenen Identität, ein zumindest primär nach innen gerichteter Vorgang, allerdings mit Wirkung nach außen.

Als Entstehungszeit kommen die ersten Jahrzehnte des 2. Jhs. in Frage.⁷ Anfang des 2. Jhs. dürfte wohl am ehesten zutreffen.⁸ Terminus ad quem ist die früheste Benutzung durch Herakleon und (wahrscheinlich) Aristides. Als Ort kommt am ehesten wegen der frühesten Rezeption Alexandria in Frage.⁹

1.2 Die Eigenschaften Gottes im KerPe im Vergleich zu Ignatius

In den meisten der zehn Fragmente des KerPe wird (in unterschiedlicher Weise und Zielsetzung) die Rede von Gott thematisiert.

Fr.2a (Clem.Al., *strom.* VI 5,39,2f): Einzigkeit Gottes; Schöpfung; Weltende; Eigenschaften Gottes: unsichtbar, unfassbar, bedürfnislos, unbegreiflich, immerwährend, unzerstörbar und ungeschaffen.¹⁰

Zunächst wird auf den *einen Gott* verwiesen: „Erkennt, dass es einen Gott gibt.“ Die Rede vom εἷς θεός ist zur Zeit des KerPe natürlich ein längst unbestrittenes Theologumenon, auch wenn das Syntagma selbst nur selten vorkommt.¹¹ Bei Ignatius wäre Magn 8,2 zu nennen, wobei die Einzigkeit Gottes mit der Offenbarung in Jesus Christus verbunden ist.¹² IgnMagn 7,2 ist die Einzigkeit Gottes auf den einen Tempel, den einen Altar und ebenfalls auf den einen Christus bezogen, der von dem einen Vater ausging, bei dem Einen ist und zu ihm zurückkehrte. Die Einzigkeit Gottes hat dann Auswirkungen auf alle Bereiche. IgnMagn 7,1 nennt: ein Gebet, eine Bitte, ein Sinn, eine Hoffnung. Die ekklesiologische Konsequenz ist die Einheit mit dem Bischof (IgnPhld *inscr.*; 4; IgnSm 1,2 u. ö.). 1Clem 46,6 stehen neben der Einzig-

⁶ So m.R. schon Dobschütz (1893), 66. In neuerer Zeit z.B. Kinzig (1994), 144; Schneemelcher (1997), 36; Ehrman (2003), 236 u. a.

⁷ So schon Harnack (1909), 507. In neuerer Zeit vgl. nur Nicklas (2014), 78.

⁸ Dobschütz (1893), 67; Malherbe (1970), 207.

⁹ Dobschütz (1893), 73; Reagan (1923), 44; Cambe (2003), 383.

¹⁰ Die Parallelstelle *Fr.2b* (Clem.Al., *strom.* V 7,58,1) erwähnt von den vielen Aspekten von *Fr.2a* nur die Einzigkeit Gottes und die Schöpfung.

¹¹ Vergleichstexte für das KerPe sind vor allem die Apostolischen Väter, die Apologeten und das Neue Testament, weiters die Septuaginta; vgl. dazu die entsprechenden Konkordanz von Hatch u. Redpath (1897), Schmoller (1989) und Kraft (1964).

¹² Der Einzigkeit Gottes entspricht die Einzigkeit Christi (IgnEph 15,1).

keit Gottes die Christi und des Geistes. Die engste Parallele zu KerPe 2a liegt Herm(m) 1,1 vor. Die Einzigkeit Gottes steht hier neben dem Bezug auf die Schöpfung und der Aussage, Gott fasse alles in sich, sei aber selbst unfassbar. Der Hinweis auf die Schöpfung und eine Eigenschaft Gottes (seine Unfassbarkeit bei gleichzeitigem Umfassen von allem) finden sich beide Male.

Im NT kommt das Syntagma εἷς θεός häufig vor. Ein paar Belege: Für die Jesustradition ist insbesondere Mk 12,29 (Zitat aus Dtn 6,4) zu nennen, gefolgt von Mk 12,32 (der Bezug auf Jes 45,21 mit den Stichworten οὐκ ἄλλος und πλὴν ἐμοῦ wird durch das εἷς verstärkt). Nach Mk 10,18 ist keiner gut außer εἷς ὁ θεός, nach Mk 2,7 kann nur εἷς ὁ θεός Sünden vergeben. Der eine Vater steht neben dem einen Christus (Mt 23,8f). Nach Joh 8,41 haben wir einen Vater, nämlich Gott. Dasselbe ergibt sich aus der Briefliteratur. Die wohl wichtigste Stelle ist 1Kor 8,4: οὐδεὶς θεός εἰ μὴ εἷς (wiederum Aufnahme von Dtn 6,4). Den λεγόμενοι θεοί der Völker steht für die frühen Christen der εἷς θεός ὁ πατήρ gegenüber. (1Kor 8,5f, wiederum verbunden mit dem Hinweis auf die Schöpfung). Ethnische Differenzen verschwinden vor dem εἷς ὁ θεός, der Juden und Völker gerecht spricht. Ähnlich redet Eph 4,6 vom εἷς θεός καὶ πατήρ πάντων. Die Einzigkeit Gottes impliziert die Einheit der Menschen vor ihm. Der christologische Konnex liegt 1Tim 2,5 vor, wo neben dem einen Gott der eine Mittler steht. Jak 2,19 ist für den Briefautor wie für seine Gegner die Einzigkeit Gottes unbestritten. Ein enger Bezug zur KerPe 2a liegt schließlich Jak 4,12 vor, wo gesagt ist, einer sei Gesetzgeber und Richter.

Der Monotheismus hat eine lange Vorgeschichte in Israel. Als Monolatrie ist er spätestens seit der Zeit des Elia ein prophetisches Anliegen und im Dekalog (Ex 20,2f; Dtn 5,6f) programmatisch formuliert. (εἷς findet sich freilich nur Dtn 6,4.) Seit der Exilszeit kann man von einem Monotheismus im strengen Sinn reden. In verschiedenen Formulierungen wird nur Jahwe anerkannt, Jes 45,21: ἐγὼ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν ἐμοῦ (vgl. V.5.6.14.22). Die Weltschöpfung ist allein sein Werk (Jes 44,24). Die Götter der Völker οὔτοι οὐκ εἰσιν θεοί (Jer 2,11). Die Bezeichnung als θεοί hat nur metaphorische Bedeutung (vgl. ebenso 1Kor 8,5: λεγόμενοι θεοί). Dasselbe Urteil gilt für die spätere Zeit Israels: Jahwe ist der einzige Gott (μόνος: 4Kön 19,15 LXX; Ps 85,10 LXX); außer ihm gibt es keinen Gott (1Chr 17,20; Weish 12,13). Die Götter der Völker sind nur εἰδωλα, auch wenn sie θεοί genannt werden (Weish 15,15). Dasselbe gilt für jüdische Schriftsteller der 1. Jhs. n. Chr. Εἷς mit Bezug auf Gott findet sich bei Philon (*opif.* 172; *cher.* 27, jeweils in philosophischer Terminologie: ὄντως ὢν θεός oder dgl.; vgl. 4Makk 5,24: μόνον τὸν ὄντα θεὸν σέβειν). Alternativ kann auch von μόνος die Rede sein (*fug.* 71; *leg. all.* 2,2). Auch Josephus redet vom εἷς θεός (*ant. Iud.* 1,155); an letzterer Stelle taucht daneben auch der Hinweis auf den Schöpfer auf.

Einige der obigen Belege erwähnen wie KerPe 2a.b neben der Einzigkeit Gottes auch die *Schöpfertätigkeit*. Damit ist ein Thema genannt, das grundlegend ist für den Glauben Israels und der Kirche. Auch wenn (wie schon Gen 1f zeigt) das Schöpfungshandeln unterschiedlich vorgestellt wird, gehört es doch zum Wichtigsten im

gesamten jüdisch-christlichen Traditionsprozess. Gott hat den Beginn der Welt initiiert, KerPe 2a ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν. Die Verbindung der Einzigkeit Gottes mit seiner Schöpfertätigkeit ist nicht eo ipso vorauszusetzen. Offenbar assoziiert der Verfasser aber mit dem Hinweis auf die Einzigkeit sofort deren Allgemeingültigkeit, formuliert im Schöpfungsgedanken. Die Schöpfung durch Gott stellt an sich ein eigenes Thema dar, das in der jüdisch-christlichen Tradition fest verankert ist. Geläufiger als die Verbindung von ἀρχή und ποιεῖν ist freilich die von ἀρχή und κτίζω/κτίσις (vgl. nur Mk 10,6; 13,19; 2Petr 3,4), theologisch besonders wichtig ist auch der Konnex von ἀρχή und γίνομαι (Joh 1,1–3).

Gott hat schließlich auch das *Ende der Welt* in der Hand, KerPe 2a: ... καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων. Der Gedanke ist wiederum ganz traditionell. Bei Ignatius kommt ἐξουσία nicht in Bezug auf Gott vor. In die Nähe kommt IgnSm 4,1, wo Jesus die Macht über die Bekehrung der Gegner und Verfolger hat. Explizit wird Gottes Macht über die Schöpfung bei den Apostolischen Vätern Herm(s) 9,23,4 formuliert (ebda. 9,28,8 vom κύριος ausgesagt). 2Clem 5,4 formuliert die Macht Gottes über Leib und Seele (vgl. schon Lk 12,5), Röm 13,1 die universale Macht Gottes (vgl. Joh 19,11). Für die LXX besonders prägnant ist Dan 7,14 u. ö. Die Macht Gottes zeigt sich (im apokalyptischen Verstehenshorizont) natürlich besonders am Ende der Welt. Wiederum zeigt sich wie bei der Protologie: wie immer das Ende konkret vorgestellt wird, es ist stets das Werk Gottes, wie besonders in der apokalyptischen Literatur unermüdlich zum Trost der Hörerinnen und Hörer verkündet wird.

Auf die Rede von Gott als dem Einzigen, der Anfang und Ende der Welt in Händen hält, folgt eine lange Aufzählung von *Eigenschaften Gottes* in Form von sieben Verbaladjektiven: ἀόρατος, ἀχώρητος, ἀνεπίδεής, ἀκατάληπτος, ἀέναιος, ἄφθαρτος und ἀποίητος.

Zunächst zu ἀόρατος: Die Aussage wird, wie bei einigen der folgenden Beschreibungen, in einer Gegensatzformulierung geboten: ἀόρατος - ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, wie es nur noch IgnPol 3,2 belegt ist, dort freilich auf Gott und auf Christus bezogen. Die Stelle ist die bei Ignatius weitestgehende Parallele zu den sieben Verbaladjektiven von KerPe 2a. IgnPol 3,2 spricht zunächst von Gott, wie der Hinweis ἔνεκεν θεοῦ 3,1 zeigt, setzt aber dann z. T. christologisch fort. Folgende Aussagen werden hier gemacht: ὁ ὑπὲρ καιρὸν und ὁ ἄχρονος entsprechen dem ἀέναιος und ἄφθαρτος von KerPe 2a; ὁ ἀψηλάφητος entspricht dem ὁ ἀχώρητος von KerPe 2a; eindeutig gegenüber KerPe 2a christologisch überschießend ist das ὁ ἀπαθής, ὃς δι' ἡμᾶς παθητός sowie das ὁ κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείνας. Das ἀόρατος ist wie bei KerPe 2a eine Gegensatzwendung, allerdings lautet die Gegenüberstellung nicht wie dort ὁ ἀόρατος ὃς πάντα ὁρᾷ, sondern ὁ ἀόρατος ὃς δι' ἡμᾶς ὁρατός. Der Gegensatz ist nicht (innergöttlich) „unsichtbar – alles sehen“, sondern „unsichtbar – um unserer willen sichtbar“. Der Konnex zwischen KerPe 2a und IgnPol 3,2 ist formal auffällig, inhaltlich deckt er sich zum Teil, allerdings mit zumeist unterschiedlicher Terminologie. Der Konnex setzt eine Verwandtschaft in Diktion und Argumentation voraus,

die sachliche Verwandtschaft ist allerdings nicht literarisch zu fixieren. Ein motivgeschichtlicher Konnex besteht aber auf jeden Fall, vielleicht sogar ein traditions- geschichtlicher im Sinne der Partizipation an einer gemeinsamen Tradition. IgnTrall 5,2, IgnRom 5,3 und IgnPol 2,2 beziehen sich ὁράτος auf den Bereich des Unsichtbaren, IgnSm 6,1 auf die unsichtbaren Archonten. IgnMagn 3,2 spricht von Gott als dem unsichtbaren Bischof im Gegenüber zum irdischen Gemeindeleiter.

Gottes Unsichtbarkeit ist auch sonst bezeugt: 2Clem 20,5 redet vom μόνος θεὸς ὁράτος. Die Verbindung von Einzigkeit und Unsichtbarkeit erinnert ebenfalls an KerPe 2a. Herm(v) 1,3,4 hören wir von der unsichtbaren und starken Macht Gottes. Seine Unsichtbarkeit ist auch Kol 1,15 belegt, ebenso 1Tim 1,17 in der Verbindung von ἄφθαρτος, ὁράτος und μόνος – ein Nebeneinander, das wieder an KerPe 2a erinnert. Gottes Unsichtbarkeit bezeugt auch Hebr 11,27, die Unsichtbarkeit seines Wesens Röm 1,20. Die Schöpfung betrifft das Sichtbare und Unsichtbare (Kol 1,16).

In den (drei) Belegen der LXX¹³ von ὁράτος wird der Termin nicht direkt auf Gott bezogen. Am nächsten liegt 2Makk 9,5 mit dem Hinweis auf eine Erkrankung als unsichtbaren Schlag Gottes. In der paganen wie jüdischen Tradition wird Gott (die Gottheit) stets als für den Menschen unsichtbar verstanden, vgl. nur Diod., *bibl.* 2,21,7; Philon, *opif.* 69 (hier wieder in der Gegenüberstellung „unsichtbar – alles sehen“), Ios., *bell. Iud.* 7,346 u. ö.

Das nächste Verbaladjektiv, das KerPe 2a zur Beschreibung der Eigenschaften Gottes vorträgt, ist ἀχώρητος (unfassbar). Der Term fehlt in der LXX und im NT und findet sich bei den Apostolischen Vätern nur Herm(m) 1,1 in Bezug auf Gott¹⁴, dort ebenfalls in einer ähnlichen Gegenüberstellung wie KerPe 2a: πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν sowie in der Verbindung mit εἷς, κτίζειν und ποιεῖν. Damit sind immerhin vier der zehn in KerPe 2a genannten Eigenschaften bzw. Handlungen Gottes kombiniert, eine gewissen Nähe von Hermas zu KerPe ist an dieser Stelle gegeben. Mehr als eine motivgeschichtliche Verwandtschaft ist aber wohl nicht anzunehmen. Der Term ἀχώρητος in Bezug auf Gott findet sich auch sonst noch vereinzelt in der frühchristlichen Literatur: Iust. Mart., *dial.* 127,2; Athenag., *suppl.* 10,1 (vgl. unten zu ἀκατάληπτος); Theoph. *ad Autol.* 1,5. Er ist zumindest nicht unbekannt.

Die nächste Beschreibung des Wesens Gottes in KerPe 2a liegt wieder als Gegensatzformulierung vor: ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὃν ἐστίν. Gott ist bedürfnislos, obwohl er alles erhält und geschaffen hat. Der zentrale Gegensatz zu ἀνεπιδεής ist ἐπιδέεται. Das Schöpfungsmotiv müsste nicht genannt werden, wird aber offensichtlich beim Thema der Erhaltung mit assoziiert. Ἀνεπιδεής kommt

¹³ Im masoretischen Text gibt es kein Äquivalent für ὁράτος, da „Verbaladjektive dieser Art überhaupt nicht gebildet werden“ (Bultmann [1930], 178). Dasselbe gilt für den rabbinischen Bereich (Michaelis [1954], 339f). Das Sehen Gottes wird im strengen Sinn nur (futurisch) eschatologisch erwartet. Bei Lebzeiten kann kein Mensch Gott sehen (Billerbeck [1924], 362f).

¹⁴ Dazu kommt Herm(s) 9,14,5 der Bezug auf den Namen des Sohnes Gottes.

außerordentlich selten vor. Es fehlt in der LXX, im NT und bei den Apostolischen Vätern. Von Menschen wird es Plat., *leg.* 947e gebraucht, von Gott ist es in der jüdisch-christlichen Tradition zumindest nicht völlig unbekannt: Philon, *plant.* 35 und Athenag., *suppl.* 29,3. Bei diesem Term ist der philosophische Hintergrund besonders deutlich, auch wenn er nur zurückhaltend formuliert wird.

Wiederum ein seltenes Verbaladjektiv zur Beschreibung einer Eigenschaft Gottes ist ἀκατάληπτος (unbegreiflich). Der Term fehlt in der LXX und im NT und findet sich in den Apostolischen Vätern nur 1Clem 33,3 im Sinne der unbegreiflichen Weisheit Gottes. In profaner und frühjüdischer Verwendung taucht er einige Male auf, z. B. in Bezug auf eine uneinnehmbare Festung (Ios., *bell. Iud.* 3,159), unverständliche Ereignisse (Diog. Laert., *vit.* 9,91), Zufälle des Lebens (Epikt., *fr.* 1 Schenkl) oder das Ereignis des Einschlafens (EpArist 160). In Bezug auf Gott verwendet Philon gelegentlich den Term (*spec. leg.* 1,47; *mut.* 10). In frühchristlicher Zeit gibt es noch einen höchst interessanten Beleg bei Athenag., *suppl.* 10,1 (vgl. schon vorhin zu ἀχώρητος). Von den acht Eigenschaften Gottes in KerPe 2a finden wir vier direkt (εἷς, ὁράτος, ἀχώρητος und ἀκατάληπτος), weitere drei in der Form von Synonyma (KerPe: ἀποίητος, Athenag.: ἀγέννητος – KerPe: ἀένναος und ἄφθαρτος, Athenag.: ἄδιος). Die Parallele ist erstaunlich, die unterschiedliche Reihenfolge und teilweise andere Terminologie lassen kaum an eine direkte Abhängigkeit des Athenagoras vom Kerygma Petri denken, die Verwandtschaft ist aber vielleicht nicht bloß eine motivgeschichtliche sondern eine traditionsgeschichtliche im Sinne der Teilhabe beider an einer gemeinsamen Tradition.

Eine weitere Eigenschaft Gottes ist mit ἀένναος (immerwährend, ewig) bezeichnet. Der Term fehlt im NT und kommt bei den Apostolischen Vätern nur im 1. Clemensbrief und bei Ignatius vor: 1Clem 20,10 im Sinne einer unversiegbaren Quelle; 1Clem 60,10 im Sinne der ewigen Ordnung der Welt. Mit dem Schöpfungsmotiv ist der Bezug zu Gott gegeben. Das gilt auch für den einzigen Beleg aus Ignatius (Röm 7,3): das Blut Christi ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἄφθαρτος (zu diesem Term vgl. im Folgenden); in einer varia lectio (zgM; vgl. 2Makk 7,36) wird καὶ ἀένναος ζωὴ hinzugefügt. Ἀένναος kommt in Bezug auf Gott in der paganen wie alttestamentlich-jüdischen Literatur gelegentlich vor (Dtn 33,27; Hi 19,25; OrSib 3,698; vgl. Corp.Herm. 18,14). Der profane Sinn von ἀένναος ist freilich noch geläufiger, z. B. immerwährende Dünen (Gen 49,26), Hügel (Dtn 33,15) oder besonders Quellen (Weish 11,6; Ios., *bell. Iud.* 3,45 u. ö.). Der Konnex zwischen dem Kerygma Petri und Ignatius ist in Bezug auf ἀένναος faktisch nicht gegeben, da der einzige Beleg nur in einer varia lectio, m. a. W. nur in der späteren Ignatius-Tradition, vorliegt.

In diesem Kontext ist an den parallelen Term ἄχρονος zu denken, der in der gesamten biblischen Tradition und bei den Apostolischen Vätern nur IgnPol 3,2 vor-

kommt¹⁵, dort freilich im Rahmen einer ganzen Reihe von Eigenschaften Gottes, wobei der christologische Aspekt ebenfalls prägend ist (vgl. oben zu ἀόρατος).

Ein weiteres Verbaladjektiv zur Beschreibung einer Eigenschaft Gottes in KerPe 2a liegt mit ἄφθαρτος vor. Der Term findet sich auch bei Ignatius, allerdings nur indirekt in Bezug auf die Herkunft einer Pflanzung von Gott (IgnTrall 11,2) bzw. auf Christi unvergängliche Liebe (IgnRom 7,3). Der Bezug zu Ignatius ist somit wieder nicht besonders groß. In den Apostolischen Vätern ist noch vom unvergänglichen Tempel Gottes die Rede (Barn 16,9), von unvergänglichen Dingen (2Clem 6,6; 7,3) oder allgemein vom Unvergänglichen (Barn 19,8). Diogn 9,2 bezeugt wieder den christologischen Bezug. In Bezug auf Gott taucht der Term im NT einige Male auf: Röm 1,23 redet direkt von ἄφθαρτος θεός, 1Petr 1,23 von der Wiedergeburt aus unvergänglichem Samen durch Gottes Wort. Die engste Parallele zu KerPe 2a liegt 1Tim 1,17 vor, wo von ἄφθαρτος, ἀόρατος, μόνος θεός die Rede ist. Die beiden ersten Epitheta finden sich direkt in KerPe 2a, das letzte sinngemäß für εἷς. Von Gott (der Gottheit) als ἄφθαρτος ist auch sonst gelegentlich in paganen (Corp.Herm. 11,3) bzw. in frühjüdischen Texten (Philon, *mut.* 3; vgl. Ios., *ant. Iud.* 3,88) die Rede, in frühchristlicher Zeit wäre noch an Iust. Mart., *dial.* 5,4 und Theoph., *ad Autol.* 3,30 zu denken.

Kein Bezug zu Ignatius liegt beim letzten Verbaladjektiv vor, das KerPe 2a in Bezug auf Gott formuliert: ἀποιήτος. Es fehlt in der LXX, im NT und bei den Apostolischen Vätern, ist aber sonst in Bezug auf Gott bezeugt (OrSib *fr.* 7 Geffcken).

Insgesamt zeigen die KerPe 2a vorliegenden Verbaladjektiva zur Beschreibung von Eigenschaften Gottes gelegentlich eine mehr oder minder große Nähe zu Ignatius. Mehr als eine motivgeschichtliche Verwandtschaft ist aber nicht auszumachen. Eine traditionsgeschichtliche Nähe kann im Einzelfall aber nicht völlig ausgeschlossen werden, eine literarische Beziehung ist aber nirgends auszumachen.

1.3 Falsche und richtige Gottesverehrung

KerPe 3a.b; 4a.b und 5 erörtern ein weiteres Thema im Konnex der Rede von Gott: die falsche bzw. richtige *Verehrung* Gottes (bzw. im ersteren Fall: die Verehrung von Göttern). Das entscheidende Stichwort dabei ist σέβεσθαι.

KerPe 3a warnt die Leser und Leserinnen: τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας (Clem.Al., *strom.* VI 5,39,4). Σέβεσθαι kommt im selben Fragment dann nochmals vor (40,2) und beschreibt die falsche Gottesverehrung der Griechen. Der Term wird somit für den falschen und den richtigen Kult gebraucht.

KerPe 4a warnt vor der Gottesverehrung der Juden: μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε (Clem.Al., *strom.* VI 5,41,2). In der Folge wird die unzureichende Gottesver-

¹⁵ In der paganen und frühjüdischen Tradition ist noch Plut., *mor.* 393a und Philon, *sacr.* 76 zu erwähnen.

ehrung gegenüber Engeln, Erzengeln etc. mit λατρεύοντες beschrieben (41,2f). Zwischen σέβεσθαι und λατρεύειν ist kaum ein Unterschied auszumachen, jedenfalls liegt in λατρεύειν keine Abwertung vor, denn diese müsste viel eher bei der paganen und nicht bei der jüdischen Gottesverehrung formuliert sein.

KerPe 3b.4b (Orig., *comm.Joh.* XIII 17,104) warnt dann μὴ δεῖν καθ' Ἑλλήνας προσκυνεῖν ... μήτε κατὰ Ἰουδαίους σέβειν τὸ θεῖον ... λατρεύοντες ἀγγέλοις κτλ. Der Konnex zwischen Clemens und Origenes bezüglich der Verwendung von σέβειν/σέβεσθαι und λατρεύειν ist auffällig und wohl durch die Abhängigkeit des Letzteren von Ersterem zu erklären.

KerPe 5 schließlich (Clem.Al., *strom.* VI 5,41,4) beschreibt die Christen als die καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι bzw. als οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί. (41,6).

Das entscheidende Verb für das Gottesverhältnis ist σέβεσθαι, das positiv für die richtige, negativ für die falsche Gottesverehrung verwendet wird. Σέβεσθαι steht in einer langen, gleichwohl unterschiedlichen Tradition. Es kommt in Bezug auf Gott bei den Apostolischen Vätern überhaupt nicht vor, hat aber in der LXX eine lange Geschichte im Konnex mit θεός (Hi 1,9; 3Makk 3,4), κύριος (Jos 22,25), mit beiden (Jona 1,9) oder einem Pronomen (Jes 29,13; Dan 3,33). Belege liegen auch in frühjüdischen Texten vor (EpArist 16; Philon, *virt.* 34; Ios., *ant. Iud.* 14,110) und besonders auch im NT (Mk 7,7 im Zitat aus Jes 29,13; häufig in der Apostelgeschichte für die Gottesfürchtigen: 13,43; 16,14; 17,4 u. ö.). Das Stichwort kann auch für die Verehrung einer heidnischen Gottheit verwendet werden (Apg 19,27); wie im Kerygma Petri ist es auch in der Apostelgeschichte nicht auf die richtige (christliche) Gottesverehrung beschränkt. Belegt ist σέβεσθαι für die Gottesverehrung auch in der paganen (Plat., *Phaedr.* 251a; Xen., *mem.* 4,4,19 u. ö.) sowie in der späteren christlichen Literatur (Diog 3,1f; Athenag., *suppl.* 30,1; an letzterer Stelle in Bezug auf heidnische Götter).

Im Unterschied zum Kerygma Petri findet sich in der frühchristlichen Literatur häufig φοβεῖσθαι in Bezug auf das Gottesverhältnis (Mt 10,28; Lk 1,50; Apg 10,2; Kol 3,22 u. ö.; in der späteren Literatur Barn 10,10; 1Clem 21,7; 2Clem 5,4 u. ö.). Bei Ignatius ist nicht direkt von φοβεῖσθαι im Sinne der Verehrung von / Furcht vor Gott die Rede, sondern von der Furcht vor der Langmut und dem Zorn Gottes (IgnEph 11,1). Wie gesagt, σέβεσθαι fehlt völlig bei Ignatius, der Konnex mit dem Kerygma Petri ist auch in Bezug auf das Gottesverhältnis (zumindest was die Terminologie betrifft) nicht existent, genauer: nicht feststellbar in Ermangelung von Belegen. Man wird aber davon ausgehen können, dass im Grundsätzlichen keine wirkliche Differenz besteht, z. B. in der eigenen Gottesverehrung im Unterschied zur paganen oder jüdischen. Die Gegenüberstellung Ἰουδαϊσμός – Χριστιανισμός (IgnMagn 10,3; IgnPhld 6,1) geht jedenfalls in diese Richtung.

1.4 Erkenntnis Gottes

In terminologisch unterschiedlicher Weise wird im Kerygma Petri von der *Erkenntnis* Gottes gesprochen. Die verwendeten Verben sind: *γινώσκειν*, *ἐπιγινώσκειν*, *εἰδέναι* und *ἐπίστασθαι*.

KerPe 2a: Γινώσκετε οὖν ὅτι εἷς θεός ἐστιν (Clem.Al., *strom.* VI 5,39,2).

KerPe 4a: Die Juden meinen, als einzige Gott zu kennen (θεὸν γινώσκειν), in Wirklichkeit verstehen sie aber nicht (οὐκ ἐπίστασθαι), da sie Engel, Erzengel etc. verehren (Clem.Al., *strom.* VI 5,41,2f).

KerPe 4b: Die Juden meinen, als einzige Gott zu kennen (ἐπίστασθαι θεόν), kennen ihn aber nicht (ἀγνοοῦσιν αὐτόν), da sie Engel, Erzengel etc. verehren (Orig., *comm.Joh.* XIII 17,104).

KerPe7: Die Apostel wurden in die Welt gesandt, damit die Menschen erkennen, dass es nur einen Gott gibt (γινώσκειν ὅτι εἷς θεός ἐστιν) (Clem.Al., *strom.* VI 6,48,2).

KerPe 8: Was einer in Unwissenheit getan hat, da er Gott nicht genau kannte (μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεόν), wird vergeben werden, wenn er erkannt hat und umkehrt (ἐὰν ἐπιγνοὺς μετανοήσῃ) (Clem.Al., *strom.* VI 6,48,6).

KerPe 10: Wir erkannten (ἔγνωμεν) aus der Schrift, dass Gott das von den Propheten Angekündigte wirklich angeordnet hat (Clem.Al., *strom.* VI 15, 128,3).

Von einem Erkennen Gottes ist bei Ignatius erstaunlicherweise bei allen genannten Verben nicht die Rede. *Γινώσκειν* wird nur in Bezug auf Menschen verwendet (IgnEph 9,1; IgnMagn 1,1; IgnTrall 1,1 u. ö.). Andere Apostolische Väter sprechen durchaus vom Erkennen des Schöpfers (Did 5,2; Herm(s) 4,4), des einzig Höchsten unter den Höchsten (1Clem 59,2), Gottes (1Clem 59,4), des Vaters der Wahrheit (2Clem 3,1) oder des Herrn (Herm(v) 3,3,1). Ähnlich ist die Situation bei *ἐπιγινώσκειν*. IgnEph 4,2 wird nur gesagt, Gott erkenne die Christen an den guten Werken, IgnRom 10,2 und IgnPhld 1,2 dagegen gebrauchen den Term in Bezug auf Menschen. Demgegenüber spricht Barn 10,3 direkt vom Erkennen des Herrn, 1Clem 32,1 von der Größe der Gaben Gottes, Herm(s) 9,18,1 von Gott oder Herm(s) 9,16,7 vom Namen des Sohnes Gottes. *Εἰδέναι* wird bei IgnMagn 3,2 für das Erkennen des Verborgenen durch Gott verwendet. Vom *εἰδέναι* Gottes¹⁶ reden auch die sonstigen Apostolischen Väter nicht. In Bezug auf das Erkennen des Auferstandenen finden wir immerhin Belege bei Barn 7,10 und Polyc 1,3. Herm(s) 7,1 spricht vom Sehen/Erkennen des Hirten, Herm(s) 8,6,1 von der Barmherzigkeit des Herrn. Das negative Gegenstück zu *εἰδέναι*, nämlich *ἀγνοεῖν*, finden wir KerPe 4b (vgl. KerPe 8: *ἀγνοία*). Es hat eine gewisse Parallele bei IgnEph 17,2 (die Charismen nicht kennen) und IgnSm 5,1 (Jesus nicht kennen/verleugnen). Die relativ geringe Nähe des KerPe zu Ignatius zeigt schließlich das völlige Fehlen von *ἐπίστασθαι* bei Letzterem, während 1Clem 53,1 immerhin von der Kenntnis der heiligen Schriften spricht. Die Dik-

¹⁶ Im Sinne eines gen.obj. oder eines gen.subj.

tion des Kerygma Petri findet sich somit bei Ignatius erstaunlicherweise weniger als bei anderen Apostolischen Vätern, vor allem wenn man diese quantitativ betrachtet. Insgesamt sind freilich die Bezüge des Kerygma Petri zu den Apostolischen Vätern in ihrer Gesamtheit eher dürftig, ganz im Unterschied zu den Übereinstimmungen mit neutestamentlichen Texten.

Anders als bei den Apostolischen Vätern ist im NT das Motiv des Kennens Gottes recht verbreitet, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung, was die entsprechenden Stichworte betrifft. Die überwiegende Zahl der Belege liegt bei γινώσκειν vor. Subjekte des Kennens Gottes bzw. des Vaters sind Jesus (Joh 10,15), seine Anhänger (Joh 14,7) bzw. die Christen (Gal 4,9; Hebr 8,11; 1Joh 2,13 u. ö.). Verifiziert werden kann das Erkennen Gottes am Halten der Gebote (1Joh 2,3), am Hören auf die Verkündigung (1Joh 4,6) oder am Vorhandensein der Liebe (1Joh 4,7). Das Erkennen Gottes ist nur im Heiligen Geist möglich (1Kor 2,11). Parallelaussagen zum Kennen Gottes sind das Erkennen seines Willens (Röm 2,18) oder seiner Liebe (1Joh 4,16). Das ewige Leben besteht darin, Gott und seinen Gesandten zu kennen (Joh 17,3). Demgegenüber kennen die unterschiedlichen Gegner der jeweiligen Verfasser Gott nicht, seien es „die Juden“ (Joh 16,3), oder „die Welt“ (Joh 17,25; 1Kor 1,21; 1Joh 3,1). Auf dasselbe läuft hinaus, wenn Röm 1,21 erklärt, die Heiden kannten zwar Gott, verehrten ihn aber nicht.

Ähnlich ist die Situation bei εἰδέναι. Direkt wird die Kenntnis Gottes nur von Jesus ausgesagt (Joh 7,29). Gal 4,8 setzt bei den Christen die Kenntnis Gottes voraus. 2Kor 5,11 spricht von der Kenntnis der Furcht vor dem Herrn durch Paulus. Ansonsten ist davon die Rede, dass eine Reihe von Menschen Gott nicht kennt: die Sadduzäer (Mt 22,29), die Gegner Jesu (Joh 7,28), die Heiden (Gal 4,8; 1Thess 4,5; 2Thess 1,8) und die Irrlehrer (Tit 1,16; Jud 10).

Mit ἐπίστασθαι wird Apg 15,7 zwar nicht direkt die Kenntnis Gottes ausgesprochen, wohl aber die Kenntnis seines Handelns in Bezug auf die Missionstätigkeit des Petrus.

Mt 11,27 verwendet ἐπιγινώσκειν, um die Kenntnis des Vaters durch den Sohn zu formulieren. Nach Röm 1,32 erkannten die Heiden zwar das Recht Gottes, hielten sich aber nicht daran. Kol 1,6 setzt die Gnade Gottes bei den Christen (im Unterschied zu ihrem vorchristlichen Sein) voraus.

Schließlich wird auch ἀγνοεῖν nicht direkt von der Unkenntnis Gottes gebraucht, wohl aber der Unkenntnis der Güte Gottes, die zur Buße führen sollte (Röm 2,4) und die Unkenntnis der Gerechtigkeit Gottes, die das Streben nach eigener Gerechtigkeit verhindern sollte (Röm 10,3).

1.5 Der Glaube an Gott

Ein weiteres wichtiges Thema mit Bezug auf das Gottesverständnis im Kerygma Petri ist das des *Glaubens an Gott*.

KerPe 6: Petrus überliefert hier ein Herrenwort, in dem Jesus verspricht, dass dem, der in seinem Namen an Gott glauben will (πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν), die Sünden vergeben werden (Clem.Al., *strom.* VI 5,43,3).

KerPe 7: „... damit die, die hören und glauben (ὅπως οἱ ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες σωθῶσιν), gerettet werden, die aber nicht glauben, zugeben, es gehört zu haben“ (οἱ δὲ μὴ πιστεύσαντες ἀκούσαντες μαρτυρήσωσιν) (Clem.Al., *strom.* VII 6,48,2).

KerPe 9: „Da wir das erkannten, glaubten wir Gott wegen dem, was in Bezug auf ihn geschrieben worden war“ (ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν) (Clem.Al., *strom.* VI 15,128,2).

Glaube als Glaube an Gott ist im Umfeld des Kerygma Petri natürlich nicht unbekannt: bei Ignatius ist an Magn 10,3 zu denken (jeder, der an Gott glaubte, kam zum Christentum) oder an Trall 9,2 (Gott wird die, die an ihn glauben, auferwecken). Etwas geläufiger ist die Verbindung mit Christus: Glaube an den Tod Jesu (IgnTrall 2,1), Rettung durch den Glauben an Christus (IgnPhld 5,2), was auch für die Engel gilt (IgnSm 6,1), Glaube, dass auch der Auferstandene im Fleisch existiert (IgnSm 3,1f). Parallel dazu redet Ignatius auch vom Glauben an das Evangelium (Phld 8,2) und ermahnt, in Liebe zu glauben (Phld 9,2). Andere Schriften der Apostolischen Väter sind weniger christologisch und stärker theologisch zentriert, besonders der Barnabasbrief (6,3; 9,3; 13,7; 16,7), aber auch der 1. Clemensbrief (10,6; 12,7; 34,4), der 2. Clemensbrief (11,1) und der Polykarpbrief (1,3; 2,1; 5,2 – Glaube an Christus: Polyc 8,2). Besonders stark auf Gott bezogen ist die Rede vom Glauben im Pastor Hermae (Herm(v) 4,2,6; Herm(m) 1,2; 9,7; 12,6,2; (Herm(s) 1,7; 5,1,5 u. ö.).

Im NT ist häufig in christologischem Kontext vom Glauben die Rede, z. B. Joh 4,21; 5,38; Apg 10,43; 14,23; Gal 2,16; Phil 1,29 u. ö. Hinter Christus steht (auf Grund des christologisch-soteriologischen Kontextes) Gott als der eigentliche Adressat des Glaubens, besonders markant Joh 5,24.38; 6,29 u. ö.: Glaube an den Gott, der Jesus gesandt hat. Glaube an Christus hat als Voraussetzung das Sein im Vater (Joh 14,11). Ähnliches gilt für Röm 4,24 (Glaube an den, der Jesus von den Toten auferweckt hat) oder Röm 4,5 (Glaube an den Gott, der den Gottlosen gerecht spricht). Zum Glauben kommen heißt letzten Endes immer: zum Glauben an Gott kommen. Dazu kommt die Fülle der Stellen, in denen allgemein von πιστεύειν die Rede ist (Apg 2,44; 15,5; Röm 1,16 u. ö.). Gemeint ist jeweils: Glaube an den Gott, der sich in Jesus mitgeteilt hat.

Das Motiv des Glaubens an Gott in der frühchristlichen Tradition greift wiederum auf alttestamentliche Vorbilder zurück. Von besonderer Relevanz ist Gen 15,6, das mehrfach zitiert wird (Röm 4,3,9; Gal 3,6; Jak 2,23). Neben dem Glauben an Gott (vgl. weiters Num 14,11 u. ö.) steht der Glaube an den Herrn (Sir 11,21).

Wie bei den bisherigen Aspekten der Rede von Gott im Kerygma Petri und bei Ignatius liegen auch in der Frage des Glaubens an Gott einzelne Übereinstimmungen vor. Sie sind allerdings nicht so signifikant, dass man von einem traditionsgeschichtlichen oder literarischen Verhältnis sprechen könnte. Beide schöpfen offenbar aus dem allgemein frühjüdisch-christlichen Traditionsstrom, ohne näher miteinander verwandt zu sein.

2 Überblick über die Rede von Gott bei Ignatius insgesamt

2.1 Die Frage nach der zeitlichen Einordnung der Ignatiusbriefe

Die traditionelle Mehrheitsmeinung über die Zeit der Entstehung der Ignatiusbriefe geht von den Angaben Eusebs (*hist.eccl.* III 36,1–3; *chron.ad Olymp.* 221) aus, wonach Ignatius zur Zeit des Trajan zur Hinrichtung nach Rom gebracht worden war. In neuerer Zeit ist von Joly und insbesondere von Hübner, weiters von Vinzent, Lechner und Schmithals¹⁷ die Spätansetzung nach der Mitte des 2. Jhs. vertreten worden. Eine Reihe von beachtenswerten historischen und theologischen Argumenten kann dafür vorgelegt werden: bei Ersteren ist vor allem an die Amtsentwicklung zu denken, bei Letzteren an christologische und sakramentstheologische Aspekte. Die betreffenden Aussagen passen deutlich besser in die spätere Zeit als in die von Euseb vorgegebene Zeit vor 117 n.Chr. Die Argumente sind freilich nicht zwingend, sodass eine Reihe von Autoren bei der Mehrheitsmeinung bleibt: zu verweisen ist hier vor allem auf die in der ZAC 1997–1999 geführte Diskussion, in der u. a. die Namen Lindemann (1997), Schöllgen (1998) und Vogt (1999) zu nennen sind, im englischsprachigen Bereich vor allem Edwards (1998) und Brent (2006).¹⁸ Die Frühansetzung wird trotz der Würdigung der Spätansetzung auch in den Kommentaren zu Ignatius von Paulsen und Schoedel vertreten.¹⁹

Die obigen Ausführungen haben gezeigt, dass in der Frage nach der Rede von Gott zwischen dem Kerygma Petri und Ignatius zwar manche Gemeinsamkeiten, aber auch gravierende Differenzen zu erkennen sind. Eine literarische Verbindung ist sicher auszuschließen, faktisch auch eine traditionsgeschichtliche. Nur ein motivgeschichtlicher Konnex ist anzunehmen. Damit entfällt das Kerygma Petri aber als Dokument, das etwas zur zeitlichen Ansetzung der Ignatianen beitragen könnte.

¹⁷ Joly (1979), 113–120; Hübner (1997), 44–72; Vinzent (1999), 286; Lechner (1999), 116f; Schmithals (2009), 181–203.

¹⁸ Lindemann (1997), 185–194; Schöllgen (1998), 16–25; Vogt (1999), 50–63; Edwards (1998), 214–226; Brent (2006.1), 429–457; (2006.2), 20–23.

¹⁹ Paulsen (1985), 4; Schoedel (1990), 26–28.

2.2 Wichtige Motive der Rede von Gott bei Ignatius im Überblick

Im Folgenden soll noch ein kurzer Blick auf die über das Kerygma Petri hinausgehenden Aspekte der Rede von Gott bei Ignatius geworfen werden, um dessen Gesamtprofil deutlicher erkennen und so das Verhältnis beider zueinander noch etwas schärfer bestimmen zu können.²⁰

Im Rahmen der *speziellen Theologie* liegt eine gewisse sachliche Nähe zu den KerPe 2a genannten Eigenschaften Gottes bei IgnEph 19,1 vor, wo vom Schweigen Gottes die Rede ist, d. h. seiner Unerkennbarkeit aus der Sicht der Welt. Entsprechend redet IgnPhld 9,1 von den Geheimnissen Gottes. Gott und die Welt stehen im Gegensatz zueinander (IgnMagn 5,2). In antijüdischer Ausrichtung wird der jüdischen Existenz kein Empfang der Gnade Gottes zugebilligt, ähnlich widerstreben auch die Irrlehrer der Gnade (IgnSm 7,1) bzw. dem Sinn Gottes (IgnSm 6,2). Eine Reihe von positiv formulierten Eigenschaften deutet Sein und Handeln Gottes an, u. a. seine Barmherzigkeit (IgnTrall 12,3), seine Liebe (IgnPhld 1,1), seine Langmut (IgnPol 6,2), seine Fürsorge als Hirt (IgnRom 9,1), seine Gnade (IgnSm 11,1) und gleichsam als dahinterstehendes Sein seine Größe (IgnEph inscr.), seine Herrlichkeit (IgnMagn 1,2) und seine Ehre (IgnEph 21,1).

Eng verbunden mit der Gotteslehre ist die *Christologie*. Gott offenbarte sich als Mensch (IgnEph 19,3), Jesus wurde von seinem Vater auferweckt (IgnTrall 9,2), mehrmals ist von Gott als dem Vater Jesu Christi die Rede (IgnEph 2,1; IgnMagn 5,2). Auch können Jesus und der Vater additiv nebeneinandergestellt werden, wobei das Vatersein unbestimmt bleibt (IgnEph 5,1). Hier und IgnEph 21,2; IgnMagn 3,1; IgnRom 2,2 verschwimmen Vaterschaft gegenüber Jesus und den Glaubenden. Jesus ist IgnEph 17,2 Gottes Erkenntnis und Gottes Gnadengabe. Schließlich kann Jesus direkt Gott genannt werden (IgnTrall 7,1; IgnRom 3,3; IgnSm 1,1 u. ö.). Die enge Verbindung zwischen Gott und Jesus schließt den Heiligen Geist ein (IgnPhld 7,1; IgnEph 18,2), sodass ganz unproblematisch die Entwicklung zur Trinitätslehre forciert wird.

Da die *Ekklesiologie* in den Ignatianen eine überaus große Rolle spielt, ist es auch der Konnex von Gott und Kirche bzw. kirchlichen Institutionen. Die Gemeinde als ganze ist Gemeinde Gottes (IgnTrall 8,2; IgnSm inscr.; IgnPhld inscr.) bzw. Bau oder Tempel Gottes (IgnEph 9,1; IgnMagn 6,2). Sie ist von Gott erfüllt (IgnMagn 14) und so Gottesträger (IgnEph 9,2) und Gottes würdig (IgnTrall inscr.). Das Gebet der Gemeinde ist in Gott geeint (IgnMagn 14). Das gilt auch von den einzelnen Funktionsträgern in der Gemeinde, insbesondere vom Bischof. Er erhält seine Bedeutung durch den unmittelbaren Bezug zu Gott: er führt den Vorsitz anstelle des Vaters (IgnMagn 6,1), er ist Abbild des Vaters (IgnTrall 3,1); es gilt, Gott und den Bischof an-

²⁰ Vgl. auch Schoedel (1990), 51–55.

zuerkennen (IgnSm 9,1); was der Bischof geprüft hat, ist Gott wohlgefällig (IgnSm 8,2); wer den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt (IgnSm 9,1); Gott hält sich zu dem, der sich zum Bischof hält (IgnPol 6,1); selbst Reisepläne eines Bischofs entsprechen dem Willen Gottes (IgnTrall 1,1). Entsprechend stehen auch die Presbyter und Diakone in einem besonderen Verhältnis zu Gott. Erstere bilden die Ratsversammlung Gottes und entsprechen dem Bund der Apostel (IgnTrall 3,1); sie leben in der Einheit mit Gott und deshalb gottgemäß (IgnSm 12,2). Auch die Diakone leben gottgemäß (IgnMagn 13,1); sie sind Diener der Kirche Gottes (IgnTrall 2,3), Diener am Wort Gottes (IgnPhld 11,1) und Gesandte Gottes (IgnPhld 10,1). Sie sollen geachtet werden wie Jesus Christus (IgnTrall 3,1). Selbst Gemeindebotschaften stehen in einem exklusiven Bezug zu Gott: sie sind Gesandte Gottes (IgnSm 11,2) und stehen im Dienst an Gott (IgnSm 12,1). Nicht zur Gemeinde gehören dagegen die Gegner (IgnTrall 11,1).

Auch die *Ethik* ist eng mit Gott verbunden. Das richtige Verhalten besteht darin, Nachahmer Gottes zu sein (IgnEph 1,1; IgnTrall 1,2), die gute Ordnung in Gott einzuhalten (IgnEph 6,2), gottgemäß zu leben (IgnEph 8,1) und damit gottunwürdige Dinge nicht zu tun (IgnEph 7,1), mit anderen Worten: Gott nicht zu verfehlen (IgnTrall 5,2), indem man in seinem Sinne lebt – ein besonders häufiges Motiv (IgnTrall 4,1; IgnRom 7,1; IgnPol 1,1 u. ö.). Die Liebe als das Grundcharakteristikum christlichen Seins wird besonders im Sinne der Gotteslehre näher bestimmt: sie ist Prägung durch Gott, den Vater (IgnMagn 5,2) und dementsprechend der Weg zu Gott (IgnEph 9,1). Leben ist Leben in der Eintracht Gottes (IgnMagn 15), die (und hier kommt die trinitätstheologische Einbindung zum Tragen) im Besitz des unerschütterlichen Geistes geschieht, der Jesus Christus ist.

Nicht zuletzt ist auch der Bereich der *Eschatologie* eng mit der Gotteslehre verbunden. Letztes theologisches Ziel ist es, zu Gott (IgnMagn 1,3; IgnTrall 12,2; IgnRom 1,2) bzw. zur Vollendung (IgnEph 19,3; IgnPhld 5,1) zu gelangen. Das gilt auch individuell: Nahe dem Tod zu sein, heißt, nahe bei Gott zu sein (IgnSm 4,2). Der vor dem Martyrium Stehende ist schon nahe bei Gott, konkret: Inmitten der wilden Tiere ist man schon mitten in Gott (IgnSm 4,2). Vom Erben des Reiches Gottes redet Ignatius ebenso (IgnEph 16,1; IgnPhld 3,3) wie vom kommenden Zorn und der Langmut Gottes (IgnEph 11,1). Ein Verstecken vor Gott ist ebenso unmöglich (IgnEph 15,3) wie die Auferweckung der Glaubenden gewiss ist (IgnTrall 9,2).

3 Resümee

Man könnte meinen, dass die Rede von Gott – als etwas Selbstverständliches – in der frühchristlichen Literatur in großer Übereinstimmung vorliegt. Was das Verhältnis des Kerygma Petri zu den Ignatianen betrifft, ist das allerdings nur sehr bedingt der Fall. Das ist angesichts der unterschiedlichen Entstehungsverhältnisse nicht ungewöhnlich. Zwar sind grundlegende Themen da und dort vertreten, im

konkreten Vokabular sind aber gravierende Differenzen zu finden. So haben die Verbaladjektiva von KerPe 2a bei Ignatius zum großen Teil keine Parallelen, obwohl Ignatius das dort Angesprochene nicht leugnen würde. Dass andererseits der Umfang der Aussagen über Gott bei Ignatius beträchtlich größer ist als im Kerygma Petri, ist angesichts des Umfangs der Briefe auch nicht verwunderlich. Zudem ist der fragmentarische Charakter des Kerygma Petri in Betracht zu ziehen, sodass wir nur von den überlieferten Fragmenten und nicht vom unbekannten Gesamtwerk ausgehen können. Es liegen nach dem Mainstream der Kerygma Petri-Forschung nur 10 Fragmente (in z. T. mehreren Versionen) vor, die vor allem in den Stromata des Clemens von Alexandria überliefert sind und den dortigen Kontexten ihre Erwähnung verdanken. Vergleiche der Ignatianen mit dem Kerygma Petri leiden von vornherein unter diesem textlichen Vorbehalt. Nimmt man freilich arbeitshypothetisch den überlieferten Text des Kerygma Petri als Einheit, so fällt die erstaunlich große Selbstständigkeit beider Textgruppen auf. Ein engeres Verhältnis beider kann nicht festgestellt werden: Ein literarisches Verhältnis im Sinne der Abhängigkeit der einen Gruppe von der anderen ist nicht auszumachen, nicht einmal ein traditionsgeschichtliches im Sinne einer gemeinsamen Teilhabe an bestimmten Traditionssträngen, sondern nur eine Übereinstimmung in bestimmten Motiven aufgrund der gemeinsamen Teilhabe am frühchristlichen Gedankengut. Insofern ist der Vergleich eines bestimmten Themas, hier die Rede von Gott, von hohem Interesse, um die Gemeinsamkeiten und Differenzen zu diesem Thema in zwei Gruppen von Dokumenten des 2. Jhs. n. Chr. zu untersuchen. Deren unterschiedliche Ausrichtung prägt die jeweilige Rede von Gott. Für die heute wieder sehr aktuelle Frage nach der zeitlichen Ansetzung der Ignatiusbriefe bringt der Vergleich mit dem Kerygma Petri allerdings nichts Substantielles.

Literaturverzeichnis

- Billerbeck (1924): Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. II. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München.
- Brent (2006.1): Allen Brent, „The Enigma of Ignatius of Antioch“, *JEH* 57, 429–456.
- Brent (2006.2): Allen Brent, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture*, Tübingen
- Bultmann (1930): Rudolf Bultmann, „Untersuchungen zum Johannesevangelium“, *ZNW* 29, 169–192.
- Cambe (2003): Michel Cambe, *Kerygma Petri. Textus et Commentarius*, Turnhout.
- Dobschütz (1893): Ernst von Dobschütz, *Das Kerygma Petri. Kritisch untersucht*, Leipzig.
- Edwards (1998): Mark J. Edwards, „Ignatius and Second Century: An Answer to R. Hübner“, *ZAC* 2, 214–226.
- Ehrman (2003): Bart D. Ehrman, *Lost Scriptures. Books that did not make it into the New Testament*, Oxford.
- Harnack (1909): Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. I. Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Tübingen (4. Aufl.).

- Hatch u. Redpath (1897): Edwin Hatch u. Henry A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, 2 Bde., Oxford.
- Hübner (1997): Reinhard M. Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 44–71.
- Hübner (1999): Reinhard M. Hübner, *Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*, Leiden u. a.
- Joly (1979): Robert Joly, *Le Dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles.
- Klauck (2005): Hans-Josef Klauck, *Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung*, Stuttgart.
- Klostermann (1933): Erich Klostermann, *Apocrypha. I. Reste des Petrus-evangeliums, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri*, Berlin.
- Kraft (1964): Henricus Kraft, *Clavis Patrum Apostolicorum*, Darmstadt.
- Lechner (1999): Thomas Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologisch-geschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*, Leiden.
- Lindemann u. Paulsen (1992); Andreas Lindemann u. Henning Paulsen, *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übersetzt und herausgegeben*, Tübingen.
- Lindemann (1997): Andreas Lindemann, „Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien‘“, *ZAC* 1, 185–194.
- Malherbe (1970): Abraham J. Malherbe, „The Apostolic Theology of the Preaching of Peter“, *Restoration Quarterly* 13, 205–223.
- Mara (1967): Maria Grazia Mara, „Il Kerygma Petrou“, *SMSR* 38, 314–342.
- Michaelis (1954): Wilhelm Michaelis, „ὁρᾶω κτλ.“, *ThWNT* 5, 315–381.
- Nicklas (2014): Tobias Nicklas, *Jews and Christians. Second Century „Christian“ Perspectives of the „Parting of the Ways“* (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen.
- Paulsen (1985): Henning Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna. Zweite, neubearbeitete Auflage der Auslegung von Walter Bauer*, Tübingen.
- Paulsen (1997): Henning Paulsen, „Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik“, ders., *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Ute E. Eisen, Tübingen, 173–209 (zuerst 1977).
- Pratscher (2015): Wilhelm Pratscher, „Scripture and Christology in the Preaching of Peter (Kerygma Petri)“, Daniel M. Gurtner u. a. (Hgg.), *Studies on the Text of the New Testament and Early Christianity. Essays in Honour of Michael W. Holmes. On the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden u. Boston, 555–577.
- Preuschen (1905): Erwin Preuschen, *Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*, Gießen (2. Aufl.).
- Reagan (1923): Joseph Nicholas Reagan, *The Preaching of Peter: The Beginning of Christian Apologetic*, Chicago, IL.
- Schenke-Robinson (2004): Gesine Schenke-Robinson (in Verbindung mit Hans-Martin Schenke und Uwe-Karsten Plisch), *Das Berliner „Koptische Buch“. Eine wiederhergestellte frühchristlich-theologische Abhandlung*, Leuven.
- Schmithals (2009): Walter Schmithals, „Zu Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 13, 181–203.
- Schmoller (1989): Alfred Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Münster.
- Schneemelcher (1997): Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. 6. Aufl. der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung, Tübingen, 34–41.
- Schoedel (1990): William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, München (aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Gisela Koester; engl. Original 1985).

- Schöllgen (1998): Georg Schöllgen, „Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkungen zu den Thesen von Reinhard M. Hübner“, *ZAC* 2, 16–25.
- Vinzent (1999): Markus Vinzent, „Ich bin kein körperloses Geistwesen‘. Zum Verhältnis von κήρυγμα Πέτρου, ‚Doctrina Petri‘, διδασκαλία Πέτρου und IgnSm3“, Reinhard M. Hübner, *Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*, Leiden u. a., 241–286.
- Vogt (1999): Hermann Josef Vogt, „Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe“, *ZAC* 3, 50–63.

Hanns Christof Brennecke

Die *recensio longior* des Corpus Ignatianum

Abstract: The letters attributed to Ignatius of Antioch are handed down in three very different versions. The widely handed down “longer” version contains 13 letters, whereby the seven letters of the “middle” version are clearly longer here. Up to the early modern period, this longer version was considered genuine until the 17th century, when James Ussher was able to prove this longer version as an Arian “forgery”. In all likelihood, this collection of thirteen letters, which is very close to the Apostolic Constitutions and to the homoean Job’s Commentary of a somewhat unknown Julian, was probably written between 360 and 380 in Antioch during the episcopate of the homoean bishop Euzoios. The homoean view of the Trinity, which rejected the resolutions of the Council of Nicaea, is to be shown here to be in accordance with the Antiochian Martyr Bishop and thus in accordance with the Apostolic Tradition. This version of the letters attributed to Ignatios of Antioch has thus an important place in the theology and dogma history of the 4th century.

1 Das Corpus Ignatianum

Das *Corpus Ignatianum*¹ sowie die sogenannte ignatianische Frage haben bei den Treffen der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft Zweites Jahrhundert“ in Benediktbeuern von Anfang eine wichtige Rolle gespielt.

In der voreusebianischen literarischen Überlieferung des antiken Christentums wird an nur sehr wenigen Stellen ein antiochenischer Bischof Ignatios als Autor von Briefen erwähnt, der unter Trajan das Martyrium erlitten haben soll.² Eusebios er-

¹ Die folgenden Ausführungen gehen zurück auf wesentlich knappere und noch sehr vorläufige Überlegungen, die ich auf Anregung von Ferdinand Prostmeier am 22. September 2012 beim Treffen der „Arbeitsgemeinschaft Zweites Jahrhundert“ in Benediktbeuern vortragen konnte, an die sich dann auch eine Diskussion anschloss, für die ich hier ausdrücklich danken will. Erst nach Fertigstellung des Manuskriptes wurde mir die Untersuchung von Gilliam III (2017) bekannt, die leider nicht mehr eingearbeitet werden konnte. Ich werde auf diese Arbeit an anderer Stelle zurückkommen, in der die Langrezension der Ignatiosbriefe in der Theologieggeschichte des 4. Jh. verortet wird. Die kürzlich erschienene Dissertation von Phillip Fackler, *Forging Christianity: Jews and Christians in Pseudo-Ignatius*, Ph.D. Diss. University of Pennsylvania, behandelt ausschließlich die Frage nach dem Verhältnis von Judentum und Christentum bei Ps-Ignatios.

Prof. i. R. Dr. Hanns Christof Brennecke, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie, Lehrstuhl für Kirchengeschichte I (Ältere Kirchengeschichte), e-mail: hanns.christof.brennecke@fau.de

wähnt im dritten Buch der „Kirchengeschichte“ Briefe eines Ignatios, Bischof von Antiochia, Märtyrer unter Trajan.³ Abgesehen von wenigen Zitaten bei früheren Autoren nennt Eusebios sieben Briefe des Ignatios,⁴ die er auf seiner Reise nach Rom zu seiner Hinrichtung geschrieben haben soll, die in der Kirche nahezu kanonisches Ansehen haben, und aus denen er auch einiges wörtlich mitteilt.

Die Briefe, die ausdrücklich in der Überlieferung jenem uns sonst unbekannten antiochenischen Bischof, der als zweiter Nachfolger des Petrus die Kirche Antiochias zu Beginn des zweiten Jahrhunderts geleitet haben soll,⁵ zugeschrieben werden, sind in drei höchst unterschiedlichen Rezensionen überliefert.⁶

1. Die „mittlere“ Rezension besteht aus dem „Sieben-Briefe-Corpus“, das sich weithin mit Eusebios' Angaben deckt (M).⁷
2. Bei der „kurzen“ Rezension handelt es sich um eine in einigen syrischen Handschriften überlieferte knappe Zusammenfassung einiger der aus Eusebios bekannten sieben Briefe (K).⁸
3. Die „lange“ Rezension ist ein vergleichsweise breit auch in Übersetzungen überliefertes und auch durch Testimonien bezeugtes Corpus von insgesamt dreizehn dem antiochenischen Bischof zugeschriebenen Briefen, wobei die sieben von Eusebios genannten und zitierten Briefe hier in einer wesentlich anderen, vor allem deutlich längeren und auch inhaltlich in erheblichem Ausmaß bearbeiteten Form vorliegen (L).⁹

Hier soll es nun ausschließlich um diese *recensio logior* gehen, die in den vergangenen gut einhundert Jahren nur sehr gelegentlich die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden hat.¹⁰ Bei allen manchmal auch mit großer Heftigkeit geführten Debatten

2 Polyc 1,1; 9,1f. 13,1f.; Iren., *adv. haer.* V 28,4 (nur ein Zitat aus IgnRom 4,1 ohne dass der Name des Ignatios hier erwähnt wird); Orig., *hom. in Luc.* VI 4.

3 Eus., *hist. eccl.* III 22. 36; vgl. auch *hist. eccl.* V 8,9 (Irenäusreferat).

4 Eus., *hist. eccl.* III 36.

5 Orig., *hom. in Luc.* VI 4.

6 CPG 1025–1029 (vgl. CPG 1000); Zahn (1873); Zahn (1876); Lightfoot (1889); Hammond-Bammel (1982); Prostmeier (2002); Dehandschutter (2001); Schoedel (1987); Schoedel (1990); Schoedel (1992); Paulsen (1996).

7 CPG 1025; Fischer (1970); Bauer u. Paulsen (1985).

8 Wright u. Lightfoot (1889) III 75–92; dazu von Lilienfeld (1966).

9 Lightfoot (1889) 125–273; Funk u. Diekamp (1913) XVI–LXIV. 83–269 (griechisch/lateinisch), eine spätere lateinische Version, die das Sieben-Briefe-Corpus in der Fassung der mittleren Rezension zusammen mit den sechs nur in der *recensio longior* überlieferten Briefe überliefert ebenda, 270–322. Auch in der übrigen Überlieferung ist gelegentlich das Sieben-Briefe-Corpus der mittleren Rezension mit den sechs dort nicht überlieferten Briefen der Langrezension verbunden; vgl. Funk u. Diekamp (1913) XVI–LXIV. Erst 2017 erschienen dann die Untersuchungen Gilliam und Fackler (vgl. Anm. 1).

10 Nach den kritischen Editionen von Zahn, Lightfoot und Funk u. Diekamp vgl. Amelungk (1899); Turner (1915); Turner (1930); Perler (1958); Hannah (1960); Woolcombe (1962); Brown (1964); Hagedorn (1973); Metzger (1985) 54–62; Smith (1985).

um die „ignatianische Frage“¹¹ hat diese *recensio longior* natürlich keine Rolle gespielt und auch nicht spielen können. In der in den letzten Jahren erschienenen Literatur wird sie kaum erwähnt.¹²

Im Folgenden soll es also weder um die Frage gehen, ob in trajanischer Zeit überhaupt schon ein Bischof in Antiochia denkbar ist, noch um die Frage der „Authentizität“ der sieben Briefe, also ob dieser Ignatios die uns unter seinem Namen überlieferten Briefe in trajanischer Zeit verfasst haben kann. Vielmehr geht es um die Frage der theologie- und dogmengeschichtlichen Einordnung dieser Rezension und um die Art der Bearbeitung und theologischen Zuspitzung der aus der mittleren Rezension bekannten Briefe des 2. Jahrhunderts.

Seit den bahnbrechenden Arbeiten von Theodor Zahn,¹³ Franz Xaver Funk¹⁴ und Joseph Barber Lightfoot¹⁵ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts galt weithin die von Eusebios bezeugte „mittlere“ Rezension als authentisch, wurde also jenem Bischof Ignatios von Antiochia zugeschrieben und in die Zeit Trajans datiert. Allerdings hat es an dieser inzwischen zur *opinio communis* gewordenen Auffassung auch immer Zweifel gegeben, wobei in den Diskussionen um die „Authentizität“ dieser Briefe nicht immer klar genug war, was hier eigentlich unter „Authentizität“ im Einzelfall verstanden wurde.¹⁶

Die Forschung geht heute weitgehend von der Authentizität der mittleren Rezension (M) aus und sieht vor allem die Langrezension (L) als unecht und deutlich spätere „Fälschung“ an, mit der man sich deshalb eigentlich nicht befassen muss.¹⁷ Die längere Rezension, das ist heute unbestritten, ist nicht zu Beginn des zweiten Jahrhunderts verfasst, sondern gehört in den Bereich der Pseudepigraphie und wird deshalb auch meist als Fälschung bezeichnet. Der Begriff „Fälschung“ im Sinne Wolfgang Speyers,¹⁸ wobei die Thesen Speyers sich in der Handbuchliteratur weithin durchgesetzt haben,¹⁹ erscheint für die Interpretation allerdings nicht unbedingt

¹¹ Vgl. Munier (1992); Hübner (1997); Hübner (1999); Lechner (1999). An den Aufsatz von Reinhard Hübner im ersten Heft der ZAC schloss sich eine intensive Diskussion an; vgl. Schöllgen 1998; Edwards (1998); Vogt (1999).

¹² Schoedel (1985); Schoedel (1990); Schoedel (1992).

¹³ Zahn (1873); Zahn (1876).

¹⁴ Funk (1881); vgl. auch Funk (1891) und Funk (1907).

¹⁵ Lightfoot (1889).

¹⁶ Vgl. dazu vor allem die Debatte, die von Reinhard Hübner und einigen seiner Schüler angestoßen wurde: Hübner (1997); Hübner (1999); Lechner (1999).

¹⁷ Im Folgenden nenne ich der Eindeutigkeit wegen den Autor der in der *recensio longior* überlieferten Briefe in Übereinstimmung mit der Mehrheit der Forscher Ps-Ign, den Autor der in der mittleren Rezension überlieferten Briefe Ign, was aber kein Urteil über die „Echtheit“ der mittleren Rezension beinhalten soll. Für die Frage nach der historischen Person eines Ignatios und seiner Rolle spielt die *recensio longior* in der Tat keine Rolle.

¹⁸ Speyer (1971).

¹⁹ Speyer (1965/66); Speyer (1969); vgl. Brox (2002). Ein Artikel „Pseudepigraphie“ fehlt im RAC.

hilfreich. Es geht hier viel eher um einen hoch interessanten und spannenden Rezeptionsprozess, der für die Zeit und den Ort der Entstehung dieser Rezension kirchen- und dogmengeschichtlich überaus wichtig erscheint.²⁰

2 Die recensio longior (L)

Der griechische Text ist in mehr als zehn Handschriften überliefert, wobei dem Cod. Monac. gr. 394 (s. X) besondere Bedeutung zukommt.²¹

Die Bedeutung dieser Textfassung in Spätantike und Mittelalter wird an der vermutlich vorkarolingischen lateinischen Übersetzung²², einer armenischen und der aus ihr zu erschließenden syrischen Überlieferung deutlich. Das heißt aber, dass die handschriftliche Überlieferung der *recensio longior* wesentlich breiter ist als die der mittleren und der kurzen Rezension.²³ In der Reihenfolge, die der Cod. Monaciensis gr. 394 (s. X oder s. XI in.) bietet,²⁴ handelt es sich um folgende Briefe:²⁵

1. Maria von Kassobola an Ignatios²⁶
2. Ignatios an Maria²⁷
3. An die Trallianer²⁸
4. An die Magnesier²⁹
5. An die Tarser³⁰
6. An die Philipper³¹
7. An die Philadelphier³²

20 Wahrscheinlich der größte Teil der literarischen Überlieferung des antiken Christentums ist anonym oder pseudepigraphisch tradiert. Die traditionelle Konzentration auf das vermeintlich Echte behindert das Verständnis der frühchristlichen Literatur erheblich. Für eine Literaturgeschichte des antiken Christentums erscheint eine intensive Befassung mit der pseudepigraphisch überlieferten Literatur unerlässlich. Hier ist in der Patristik noch ein immenser Forschungsbedarf. Vor allem sind weithin noch fehlende kritische Editionen der frühchristlichen Pseudepigraphen dringend notwendig.

21 Funk u. Diekamp (1913) XXXI–XLVI.

22 Funk u. Diekamp (1913) XLVI–LIV.

23 Zur handschriftlichen Überlieferung der mittleren Rezension Fischer (1970) 139f.; Bauer u. Paulsen (1985) 3f.

24 Funk u. Diekamp (1913) XXXV.

25 Die auch in der mittleren Rezension überlieferten Briefe sind hier im Titel kursiv gesetzt. Die Edition von Funk u. Diekamp (1913) bietet die griechische und die ältere lateinische Fassung parallel.

26 Funk u. Diekamp (1913) 83–87.

27 Funk u. Diekamp (1913) 88/89–92/93.

28 Funk u. Diekamp (1913) 94/95–112/113.

29 Funk u. Diekamp (1913) 112/113–132/133.

30 Funk u. Diekamp (1913) 132/133–144/145.

31 Funk u. Diekamp (1913) 144/145–168/169.

32 Funk u. Diekamp (1913) 168/69–190/191.

8. An die Smyrnäer³³
9. An Polykarp von Smyrna³⁴
10. An die Antiochener³⁵
11. An Heron³⁶
12. An die Epheser³⁷
13. An die Römer³⁸

Die auch in der mittleren Rezension überlieferten Briefe haben einen umfassenden Prozess einer redaktionellen Bearbeitung, meist in Form von Ergänzungen durchgemacht, wobei die redaktionelle Bearbeitung sehr unterschiedlich ausgefallen ist.³⁹

Die frühmittelalterliche lateinische Übersetzung erschien 1498 im Druck, die griechische Fassung zuerst 1557 in Dillingen.⁴⁰ Bis ins 18. Jahrhundert ist dann eine große Zahl von Drucken erschienen, da die *recensio longior* bis Mitte des 17. Jahrhunderts unangefochten als die authentische Fassung der Briefe des Ignatius galt und damit eben als authentisches Zeugnis des apostolischen Zeitalters.

Eine Kritik an der Authentizität der Briefe wurde erstmals 1644 von James Ussher formuliert.⁴¹ Interessanterweise wurde die Diskussion um die Echtheit dann sogar zur Kontroverse zwischen den Konfessionen.⁴²

James Ussher nahm an, dass es sich bei der *recensio longior* um eine „arianische“ Fälschung des vierten Jahrhunderts handele.⁴³ Diese Auffassung hat sich inzwischen weithin durchgesetzt, wobei der Begriff „arianisch“ allerdings in einer sich eigentlich ausschließenden Weise sehr unterschiedlich verstanden wird.⁴⁴

Franz Xaver Funk und mit ihm ein erheblicher Teil der römisch-katholischen Forscher hatte wegen der ausdrücklichen Leugnung der Seele Christi die Langrezension für eine apollinaristische Fälschung gehalten, was sich aber nicht durchgesetzt hat.⁴⁵

³³ Funk u. Diekamp (1913) 190/191–204/205.

³⁴ Funk u. Diekamp (1913) 206/207–211.

³⁵ Funk u. Diekamp (1913) 212/213–222/223.

³⁶ Funk u. Diekamp (1913) 224/225–234/235.

³⁷ Funk u. Diekamp (1913) 234/235–258/259.

³⁸ Funk u. Diekamp (1913) 258/259–268/69.

³⁹ In *Röm.* und *Polyc.* finden sich kaum Bearbeitungsspuren. Die Einfügungen und Korrekturen der *recensio longior* sind in der Edition von Funk u. Diekamp (1913) deutlich hervorgehoben.

⁴⁰ Funk u. Diekamp (1913) XXXI–XXXIV. XLVI–XLVIII.

⁴¹ Ussher (1644).

⁴² Lightfoot (1889) II 1,237–245. 328–430; Fischer (1970) 112.

⁴³ Zur Forschungsgeschichte Lightfoot (1889) II 1,233–430; II 3,130–134; Bardenhewer (1913) 150–154.

⁴⁴ Amelungk (1899) hatte die längere Rezension als semiarianisch/eusebianisch bezeichnet, Hagedorn dagegen als eunomianisch. Zu den in der Literatur vorgeschlagenen verschiedenen Formen von „Arianismus“ vgl. Smith (1985) 1–9. Zu den sehr verschiedenen Gruppen, die seit den polemischen Auseinandersetzungen des 4. Jh. als „Arianer“ bezeichnet wurden, vgl. Brennecke (1992 u. 1998).

⁴⁵ Seit seiner Edition von 1881 hat Funk diese Auffassung in mehreren Untersuchungen zu untermauern versucht; nach 1899 dann vor allem gegen Amelungk; vgl. Funk (1891; 1899; 1907); Die-

Nach der überhaupt ersten kritischen Edition der langen Rezension durch Theodor Zahn, die 1876 auf der Basis seiner für die Erforschung des Ignatius grundlegenden Monographie von 1873 erschien, folgte schon 1881 eine kritische Edition von Franz Xaver Funk⁴⁶ und nur vier Jahre später 1885 eine des englischen Patristikers Joseph Barber Lightfoot, von der schon 1889 eine Neuauflage mit umfangreichem Kommentar erschien. Die nach dem Tod von Franz Xaver Funk im Jahre 1907 von Franz Diekamp 1913 herausgegebene überarbeitete Neuauflage der Edition von Funk muss bis heute als die maßgebliche kritische Edition der *recensio longior* gelten.

Seit sich durch die Arbeiten von Funk und Lightfoot die Auffassung von der „Authentizität“ der mittleren Rezension weithin durchgesetzt hat, ist das Interesse an der *recensio longior* ziemlich erlahmt.⁴⁷ Im 20. Jahrhundert gab es einige Versuche, die Redaktion der langen Rezension einem der bekannten Akteure der dogmatischen Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts zuzuschreiben, die aber nach meiner Auffassung alle als gescheitert angesehen werden müssen.⁴⁸

2.1 Bezeugungen und Datierung der *recensio longior*

Die Langrezension der Briefe ist bei Anastasios von Antiochia und Stephanos Gobaros am Ende des sechsten Jahrhunderts bezeugt. Die armenische Fassung der sechs pseudepigraphen Briefe setzt mit großer Wahrscheinlichkeit ein nicht mehr erhaltenes syrisches Zwischenstadium voraus, das um 400 oder wenig später anzunehmen ist.⁴⁹

kamp und Bardenhewer waren ihm gefolgt, vgl. Diekamp (1913) XXIV–XXXVII; Bardenhewer (1913), 140.

⁴⁶ Funk (1881).

⁴⁷ Die leider ungedruckt gebliebene und daher nicht ganz leicht zugängliche Harvard Dissertation von Smith von 1985 ist die letzte mir bisher bekannt gewordene umfassende Untersuchung der *recensio longior*; Paulsens ausführlicher und gründlicher RAC Artikel von 1996 und die jüngeren Kommentare zu den Ignatianen von Bauer u. Paulsen (1985) und Schoedel (1985; 1990) sowie der umfassende Forschungsbericht von Schoedel (1992) klammern die *recensio longior* aus. Die Edition von Lightfoot (1889) und die Marburger Dissertation von Amelungk (1899) waren in der Bibliothek des Erlanger theologischen Seminars noch unaufgeschnitten, als ich im September 2012 an die Vorbereitung für meinen Beitrag in *Benediktbeuern* ging!

⁴⁸ Zahn (1873) 141f. hatte Acacios von Caesarea als den Interpolator der langen Rezension angenommen; Perler (1958) 82, Anm. 46, der die theologische Nähe des Interpolators zu Eusebios von Emesa gesehen hatte, sah in Silvanos von Tarsos, also einen Homöusianer, den möglichen Interpolator; Smith (1985) 128 vermutete den Interpolator dagegen durchaus überzeugend im antiochenischen Umfeld des 376 verstorbenen homöischen Bischof Euzoios, also im homöischen Milieu, und verweist in diesem Zusammenhang auf die Philost., *hist. eccl.* X 1 erwähnten antiochenischen Presbyter Asterios und Crispin hin, über die aber sonst nichts bekannt ist.

⁴⁹ Zahn (1873), 88–92; Lightfoot (1889) II 1,257–279; II 3,128–130; Funk u. Diekamp (1913) XXII–XXV.

Da Eusebios zu Beginn des vierten Jahrhunderts die *recensio longior* nachweislich noch nicht kannte, sie aber in (der allerdings zu erschließenden) syrischen Übersetzung um 400 vorauszusetzen ist, muss sie – schon aus äußeren Gründen in das vierte Jahrhundert datiert werden.

Die früher gelegentlich diskutierte Frage, ob der Redaktor der sieben durch Eusebios bezeugten Briefe mit dem Verfasser der sechs Eusebios unbekannten Briefe identisch ist, gilt heute aufgrund sowohl inhaltlicher als auch sprachlicher Kriterien eigentlich als gelöst und die Identität des Bearbeiters des Corpus der sieben Briefe mit dem Verfasser der anderen sechs Briefe als gesichert.⁵⁰ Ebenfalls unstrittig ist inzwischen die große inhaltliche und sprachliche Nähe zum Redaktor der Apostolischen Konstitutionen⁵¹ und zu dem unter dem Namen eines sonst unbekannten Julian überlieferten Hiobkommentar, den der Herausgeber Dieter Hagedorn im „arianischen“ bzw. „eunomianischen“ Milieu der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts verortet.⁵² Nicht lösbar scheint allerdings im Moment die Frage, ob es sich bei dem Redaktor der Apostolischen Konstitutionen, der *recensio longior* der ignatianischen Briefe und dem Autor des Hiobkommentars um ein und dieselbe Person handelt, oder ob diese drei Schriften nur in demselben Milieu anzusiedeln sind.⁵³

2.2 Der Inhalt der sechs Eusebios unbekannten pseudoignatianischen Briefe

1. *Maria ad Ignatium*: Maria bittet Ignatios, den noch jungen Maris der Gemeinde von Anazarbos als Bischof und einen ebenfalls jungen Mann Eulogios als Presbyter nach Kassobola (?) zu senden. Jugend ist kein Hindernis für ein kirchliches Leitungsamt, wie auch die Heilige Schrift zeigt.
2. *Ignatius ad Mariam*: Ignatios stimmt dieser Auffassung in seinem Antwortschreiben zu. Er will den Wunsch der Maria erfüllen und ermahnt zum Festhalten im Glauben. Aufgenommen ist hier IgnMagn 3,1 (M), wo zur Ehrfurcht auch gegenüber jungen Bischöfen aufgefordert wird.
3. *Ad Tarsenses*: Es geht um die Mahnung: Stehet fest im Glauben.
4. *Ad Philippenses* (περὶ βαπτίσματος ist in einigen Handschriften der Titel ergänzt): Der Glaube wird hier ganz vom Taufbekenntnis her entfaltet.

⁵⁰ Brown (1964).

⁵¹ Die Nähe zu den Apostolischen Konstitutionen ist seit den kritischen Editionen des ausgehenden 19. Jahrhunderts immer gesehen worden; vgl. außerdem Amelungk (1899); Turner (1915); Turner (1930); Hagedorn (1973) XXXIV–LVII. Metzger (1985) 32; Smith (1985) betont außerdem die dogmatische Nähe zu den antiochenischen Formeln der fünfziger Jahre.

⁵² Hagedorn (1973) LII–LVII.

⁵³ Hagedorn (1973) XLI–LII hatte denselben Redaktor/Verfasser aller drei Schriften angenommen; vgl. auch Metzger (1985) 32. 52–62.

5. *Ad Antiochenses*: Glückwunsch des Ignatios an seine Gemeinde in Antiochia zum Ende der Verfolgung. Außerdem erteilt er Verhaltensregeln für die Zeit bis zur Wahl eines neuen Bischofs.
6. *Ad Heronem*: Der Brief ist an einen jungen Diakon in Antiochia gerichtet, den Ignatios zu seinem Nachfolger ausersehen hat (Vorbild offenbar der Brief Polykarps; Heron als Nachfolger bei Eus., *hist. eccl.* III 36).

Der Verfasser dieser sechs Briefe versucht, sich ganz in die auch stilistische Tradition der bei Eusebios bezeugten Briefe des Ignatios zu stellen, wozu er zahlreiche Zitate aus den sieben anderen Briefen aufnimmt.

2.3 Inhaltliche und theologische Charakteristika der *recensio longior*

Schon seit den kritischen Editionen der *recensio longior* war immer wieder eine enge Verbindung zu den Schriften des Eusebios von Caesarea aufgefallen. Vor allem wird die Kirchengeschichte des Eusebios benutzt, daneben erscheinen auch Zitate aus dem Psalmenkommentar und aus *de ecclesiastica theologia*.⁵⁴ Ps-IgnAnt 1 zitiert wörtlich die Eingangspassage eines Briefes Alexanders von Jerusalem an die Antiochener, der sonst nur bei Eusebios überliefert ist.⁵⁵ Eine Kenntnis der Kirchengeschichte des Eusebios muss somit als sehr wahrscheinlich angenommen werden.⁵⁶

Besonders auffällig ist, dass und wie die in der mittleren Rezension vorliegende und offenbar auch dem Redaktor bekannt und zugängliche Sammlung der Briefe des Ignatios in der *recensio longior* mit Zitaten und Anspielungen aus der Heiligen Schrift aufgefüllt wird. Die in der mittleren Rezension nicht vorhandenen Bibelzitate machen etwa die Hälfte aller redaktionellen Zufügungen aus.⁵⁷

⁵⁴ Lightfoot (1889) II 1,260f.; Smith (1985) 103.

⁵⁵ Ps-IgnAnt 1,1 (2012,6f. Funk u. Diekamp): Ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὃ κύριος πεποίηκεν ... Vgl. damit Eus., *hist. eccl.* VI 11,5. Die ältere lateinische Übersetzung dagegen zitiert nicht Rufins Übersetzung Eusebs. Vgl. Ps-IgnAnt 1,1 (213,6f. Funk u. Diekamp): *Levia mihi et inonerosa vincula fecit Dominus*; Eus., *hist. eccl.* VI 11,5 543, 19f. Mommsen): *Relevavit dominus vicula mea et carceris huius mei dilatavit angustias*. Zu den Nachrichten über Ignatios als Nachfolger eines Evodios (Ps-IgnAnt 7,1) vgl. Eus., *hist. eccl.* III 22,1. Zu den Angaben über die ersten römischen Bischöfe Ps-IgnTrall 7 vgl. Eus., *hist. eccl.* III 21. 34.

⁵⁶ Allgemein gilt das Zitat Ps-IgnAnt 1,1 aus dem Brief des Alexander von Jerusalem, der nur bei Eusebios bezeugt ist, als sicherster Beleg für die Kenntnis und Benutzung der eusebianischen *hist. eccl.* durch den Interpolator der ignatianischen Briefsammlung. Da aber die Entstehung der *recensio longior* in Antiochia angenommen werden muss, ist für das vierte Jahrhundert in Antiochia die Kenntnis des Briefes nicht mit Sicherheit auszuschließen.

⁵⁷ Die Bibelstellenregister bei Lightfoot (1889) III 523–526. zeigen fast die doppelte Menge von Bibelzitaten in L gegenüber M, vor allem hat die *recensio longior* wesentlich mehr Zitate und Anspie-

Ein weiteres und ziemlich auffälliges Charakteristikum der *recensio longior* ist die deutliche Zurückhaltung gegenüber asketischen Lebensformen. Kritik an Askese ist in dieser Form im gesamten frühchristlichen Schrifttum eher ungewöhnlich und muss als Ausnahme gelten. In der mittleren Rezension kommt Kritik am asketischen Leben überhaupt nicht vor. Ps-IgnPhld 4; 6 wird in einer Art Haustafel die Ehe ausdrücklich verteidigt, Ps-IgnHeron 1,2 polemisiert sogar ausdrücklich gegen Enthaltensamkeit: οἶνου καὶ κρεῶν μὴ πάντη ἀπέχου, denn sie sind nicht verachtenswert (βδελυκτά).⁵⁸

2.4 Versuch einer dogmengeschichtlichen Einordnung

Der dogmatische Ansatz wird da am deutlichsten, wo die dem Redaktor offenbar vorliegende mittlere Rezension⁵⁹ deutlich korrigiert wird. Daneben sind aber auch die nicht in der mittleren Rezension überlieferten sechs Briefe heranzuziehen. Das Material ist so umfangreich, dass hier einige Hinweise genügen müssen.⁶⁰ Vor allem fehlt ganz offensichtlich dem Redaktor der Langrezension bei seiner Vorlage die Betonung der absoluten Transzendenz und Superiorität Gottes, der offenbar für ihn zu wenig von Christus bzw. dem Sohn/Logos unterschieden wird.⁶¹

Ps-Ignatios betont mit Zitaten aus dem Alten Testament die absolute Einzigkeit Gottes, wobei eine deutliche Subordination des Sohnes unter Gott deutlich ist, der strikt von Gott Vater unterschieden wird:

II. 1. Μωσῆς τε γὰρ ὁ πιστὸς θεραπῶν τοῦ θεοῦ εἰπών· Κύριος ὁ θεὸς σου κύριος εἷς ἐστιν, καὶ τὸν ἕνα καὶ μόνον κηρύξας θεόν, ὡμολόγησεν εὐθέως καὶ τὸν κύριον ἡμῶν λέγων· Κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα παρὰ κυρίου πῦρ καὶ θεῖον. ...

III. 1. Οἱ τε προφῆται εἰπόντες ὡς ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ· Ἐγὼ θεὸς πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστιν θεός, περὶ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων λέγουσιν. 2. καὶ περὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν

lungen auf Stellen aus dem Alten Testament [in M sehr wenige] und dem Johannesevangelium. Vor allem hinsichtlich der Anspielungen auf Bibelzitate unterscheiden sich die Register der Editionen von Lightfoot und Funk u. Diekamp (1913) 455–462 allerdings erheblich; vgl. Auch Smith (1985) 103f.

58 Ps-IgnHeron 1,1 (224,14–226,3): οἶνου καὶ κρεῶν μὴ πάντη ἀπέχου· οὐ γὰρ ἐστὶ βδελυκτά· Τὰ γὰρ ἀγαθὰ τῆς γῆς, φησί, φάγεσθε, καί· Ἐδεσθε κρέα ὡς λάχανα, καί· Οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου καὶ ἔλαιον ἱλαρύνει καὶ ἄρτος στηρίζει· ἀλλὰ μεμετρημένως καὶ εὐτάκτως, ὡς θεοῦ χορηγοῦντος. Vgl. damit die askesekritischen Beschlüsse der Synode von Gangra, die wohl in die Mitte des vierten Jahrhunderts zu datieren ist, Joannou (1962) 83–101; zur Synode von Gangra vgl. Weißer (2016) passim.

59 Besonders beim Vergleich der Briefgrüße ist deutlich, dass die *recensio longior* die mittlere Rezension zur Vorlage hatte.

60 Vgl. außer den Kommentaren zu den kritischen Editionen vor allem Amelungk (1899) und die allerdings an einigen Stellen sehr spekulative Untersuchung von Smith (1985); vgl. dazu jetzt Gilliam III (2017).

61 Es handelt sich insgesamt um sehr viele Stellen, für die hier nur einige paradigmatisch stehen sollen.

Ἰησοῦ Χριστοῦ· Υἱός, φησίν, ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἄνωθεν, καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, θαυμαστός, σύμβουλος, θεὸς ἰσχυρός, ἐξουσιαστής. 3. καὶ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτοῦ· Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ. καὶ περὶ τοῦ πάθους· Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἦχθη καὶ ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος, καί· Ἐγὼ ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι.⁶²

Gott, der Ignatios seinen Diakon Heron als seinen Nachfolger im Bischofsamt offenbart, wird als Vater unseres Herren definiert: ... πιστεύω γάρ εἰς τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν, ὅτι δείξει μοι ὁ θεὸς Ἡρώνα ἐπὶ τοῦ θρόνου μου· ...⁶³

Die strikte Unterscheidung der drei trinitarischen Personen wird im Brief an die Philipper besonders klar zum Ausdruck gebracht:

Εἷς οὖν θεὸς καὶ πατήρ, καὶ οὐ δύο οὐδὲ τρεῖς· εἷς ὁ ὢν, καὶ οὐκ ἔστιν πλὴν αὐτοῦ, ὁ μόνος ἀληθινός. κύριος γάρ, φησίν, ὁ θεὸς σου, κύριος εἷς ἔστιν, καὶ πάλιν· Οὐχ εἷς θεὸς ἔκτισεν ἡμᾶς, οὐχ εἷς πατήρ πάντων ἡμῶν; εἷς δὲ καὶ υἱός, λόγος θεός, ὁ μονογενὴς γάρ, φησίν, ὁ ὢν εἰς τοὺς κόλπους τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν· Εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, καὶ ἐν ἄλλῳ· Τί ὄνομα αὐτῷ ἢ τί ὄνομα τῷ υἱῷ, ἵνα γνῶμεν; εἷς δὲ καὶ ὁ παράκλητος. Ἐν γάρ, φησίν, καὶ πνεῦμα, ἐπειδὴ ἐκλήθημεν ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ἡμῶν, καὶ πάλιν· Ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν καὶ τὰ ἐξῆς. πάντα δὲ ταῦτα, τὰ χαρίσματα δηλονότι, ἐνεργεῖ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα. οὔτε οὖν τρεῖς πατέρες οὔτε τρεῖς υἱοὶ οὔτε τρεῖς παράκλητοι, ἀλλ' εἷς πατήρ καὶ εἷς υἱός καὶ εἷς παράκλητος, διὸ καὶ ὁ κύριος ἀποστέλλων τοὺς ἀποστόλους μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη, ἐνετείλατο αὐτοῖς βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὔτε εἰς ἓνα τριώνυμον οὔτε εἰς τρεῖς ἐνανθρωπήσαντας, ἀλλ' (Capelle: οὔτε) εἰς τρεῖς ὁμοτίμους.⁶⁴

An sehr vielen Stellen wird am Vergleich mit der mittleren Rezension deutlich, wie geschickt und kenntnisreich der Redaktor der *recensio longior* mit seiner Vorlage M umgeht, um eindeutige theologische Akzente im Sinn der strikteren Unterscheidung der trinitarischen Personen und zu setzen:

L: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, ἐκκλησίᾳ θεοῦ πατρὸς ὑψίστου καὶ τοῦ ἡγαπημένου υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡλεμένη ἐν παντὶ χαρίσματι, πεπληρωμένη ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἀνυστερήτῳ οὔσῃ παντὸς χαρίσματος, θεοπρεπεστάτῃ καὶ ἁγιοφόρῳ, τῇ οὔσῃ ἐν Σμύρνῃ τῆς Ἀσίας, ἐν ἀμώμῳ πνεύματι καὶ λόγῳ θεοῦ πλεῖστα χαίρειν.⁶⁵

M: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, ἐκκλησίᾳ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἡγαπημένου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡλεμένη ἐν παντὶ χαρίσματι, πεπληρωμένη ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἀνυστερήτῳ οὔσῃ παντὸς

⁶² Ps-IgnAnt 2f. (212,15–214,14 Funk u. Diekamp).

⁶³ Ps-IgnHeron 7 (230,14f. Funk u. Diekamp).

⁶⁴ Ps-IgnPhil 2 (146,6–22 Funk u. Diekamp). Für die ältere Forschung galt ὁμοτιμός als eigentlich nizänischer Begriff, deswegen die heute allgemein angenommene Konjektur von Capelle (1949) 445, οὐτ' statt ἀλλ' zu lesen; vgl. auch den Apparat z.St. Eine deutliche Unterscheidung der trinitarischen Personen auch Ps-IgnPhld 6. Zur Interpretation des Taufbefehls mit dieser Betonung der Eigenexistenz der drei trinitarischen Personen vgl. auch die zweite antiochenische Formel von 341 (Dok. 41.4). τριώνυμος ist theologisch wichtig in der antisabellianischen bzw. antimarkellischen Polemik in der Literatur des vierten Jahrhunderts, vgl. Greg. Nyss., c. Eun. III 8,23; Eus., e. th. III 6,4; Socr., hist. eccl. III 7,15; ConstAp VIII 47.

⁶⁵ Ps-IgnSm inscr. (190,7–11 Funk u. Diekamp).

χαρίσματος, θεοπρεπεστάτη καὶ ἀγιοφόρω, τῇ οὔσῃ ἐν Σμύρνῃ τῆς Ἀσίας, ἐν ἀμώμῳ πνεύματι καὶ λόγῳ θεοῦ πλείστα χαίρειν.⁶⁶

L: ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ πρὸ αἰώνων γεννηθεὶς καὶ τὰ πάντα γνώμῃ τοῦ πατρὸς συστησάμενος, οὗτος ἐκυοφορήθη ἐκ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν, ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου. ἰδοὺ γάρ, φησὶν, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ κληθήσεται Ἐμμανουήλ. οὗτος ἐγεννήθη, ἐβαπτίσθη ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πιστοποιήσῃται τὴν διάταξιν τὴν ἐγγχειρισθεῖσαν τῷ προφῆτῃ.⁶⁷

M: Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.⁶⁸

Zur deutlicheren Unterscheidung und Hierarchisierung der Personen Gottes des Vaters und des Sohnes vgl. auch die Adressen des Epheser- und des Smyrnäerbriefes im Unterschied zur mittleren Rezension:

L: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς πληρώματι, τῇ καὶ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον, ἄτρεπτον ἡνωμένην καὶ ἐκλεγεμένην ἐν πάθει ἀληθινῷ, ἐν θελήματι θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, τῇ ἐκκλησίᾳ ...⁶⁹

M: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς πληρώματι, τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον, ἄτρεπτον ἡνωμένην καὶ ἐκλεγεμένην ἐν πάθει ἀληθινῷ, ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν, τῇ ἐκκλησίᾳ ...⁷⁰

M: Δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα ...⁷¹

L: Δοξάζω τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸν δι' αὐτοῦ οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα.⁷²

Interessant ist, dass in der längeren Rezension nur Gott der Vater θεός genannt wird, Christus diese Bezeichnung geradezu weggenommen wird. Von daher war es dem Interpolator offenbar auch theologisch anstößig, die Rede vom „Blut Gottes“ zu übernehmen, weshalb er das in das „Blut Christi“ korrigiert:

M: Ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ τὸ πολυαγαπήτόν σου ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαίᾳ κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ σωτῆρι ἡμῶν· μιμηταὶ ὄντες θεοῦ ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε.⁷³

L: Ἀποδεξάμενος ὑμῶν ἐν θεῷ τὸ πολυπόθητον ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαίᾳ κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ σωτῆρι ἡμῶν, μιμηταὶ ὄντες θεοῦ φιλανθρωπίας, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι Χριστοῦ τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε.⁷⁴

66 IgnSm *inscr.* (204,2–6 Fischer).

67 Ps-IgnEph 18,2 (254,19–256,3 Funk u. Diekamp).

68 IgnEph 18,2 (156,6–9 Fischer).

69 Ps-IgnEph *inscr.* (234,4–8 Funk u. Diekamp).

70 IgnEph *inscr.* (142,2–6 Fischer).

71 IgnSm 1,1 (204,7 Fischer).

72 Ps-IgnSm 1,1 (190,12f. Funk u. Diekamp).

73 IgnEph 1,1 (142,8–11 Fischer).

74 Ps-IgnEph 1,1 (234,10–13 Funk u. Diekamp).

Mehrfach betont die Langrezensionezenion die ὑπεροχή Gottes gegenüber dem Sohn,⁷⁵ der Sohn/Logos ist Gott Vater deutlich subordiniert, er tut alles nach dem Willen seines Vaters:

Καὶ οὗτος ὁ γεννηθεὶς ἐκ γυναικὸς υἱὸς ἐστὶ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ σταυρωθεὶς πρωτότοκος πάσης κτίσεως καὶ θεὸς λόγος, καὶ αὐτὸς ἐποίησε τὰ πάντα. λέγει γὰρ ὁ ἀπόστολος· Εἰς θεὸς ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα. καὶ ἄλιν· Εἰς γὰρ θεὸς καὶ εἷς μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός, καὶ Ἐναυτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, ὁρατὰ καὶ ἀόρατα· καὶ αὐτὸς ἐστὶ πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.⁷⁶

Besonders interessant ist, wie die *recensio longior* die IgnEph 7,2 (M) angedeuteten Erzeugung des Sohnes aufnimmt und interpretiert:

Μ· Εἷς ἱατρός ἐστίν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.⁷⁷

Athanasios hatte dieses Ignatioszitat in seine Polemik gegen die, die er etwas paulschal als „Arianer“ bezeichnet aufgenommen:

Ἰγνάτιος οὖν ὁ μετὰ τοὺς ἀποστόλους ἐν Ἀντιοχείᾳ κατασταθεὶς ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς τοῦ Χριστοῦ γενόμενος γράφων περὶ τοῦ κυρίου εἶρηκεν εἷς ἱατρός ἐστὶ, σαρκικός καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ. τινὲς δὲ καὶ τῶν μετὰ Ἰγνάτιον διδάσκαλοι καὶ αὐτοὶ γράφουσιν ἐν τῷ ἀγέννητον ὁ πατὴρ καὶ εἷς ὁ ἐξ αὐτοῦ υἱὸς γνήσιος, γέννημα ἀληθινόν, λόγος καὶ σοφία τοῦ πατρὸς. 2. εἰ μὲν οὖν καὶ πρὸς τούτους ἐναντίως διακείμεθα, ἔστω καὶ πρὸς τὰς συνόδους ἡμῖν ἡ μάχη· εἰ δὲ τὴν ἐν Χριστῷ πίστιν αὐτῶν γινώσκοντες πεπεισμεθα ὅτι καὶ ὁ μακάριος Ἰγνάτιος ὁρθῶς ἔγραψε γεννητὸν αὐτὸν λέγων διὰ τὴν σάρκα (ὁ γὰρ Χριστὸς σὰρξ ἐγένετο), ἀγέννητον δὲ, ὅτι μὴ τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν ἐστιν, ἀλλ' υἱὸς ἐκ πατρὸς, οὐκ ἀγνοοῦμεν δὲ ὅτι καὶ οἱ εἰρηκότες ἐν τῷ ἀγέννητον τὸν πατέρα λέγοντες οὐχ ὡς γενητοῦ καὶ ποιήματος ὄντος τοῦ λόγου οὕτως ἔγραψαν, ἀλλ' ὅτι μὴ ἔχει τὸν αἵτιον· καὶ μᾶλλον αὐτὸς πατὴρ μὲν ἐστὶ τῆς σοφίας, τὰ δὲ γενητὰ πάντα ἐν σοφίᾳ πεποίηκε.⁷⁸

Es handelt sich hier im Grunde um eine „nizänische“ Interpretation, die dem Verfasser (Ignatios), egal, ob man ihn an den Anfang oder das Ende des zweiten Jahrhunderts datiert, natürlich noch völlig fern lag,⁷⁹ indem er γεννητὸς καὶ ἀγέννητος auf

⁷⁵ Ps-IgnPhil 12,3; Ps-IgnSm 7

⁷⁶ Ps-IgnTars 4 (136,7–15 Funk u. Diekamp). Interessant ist, dass der größte Teil dieses Kapitels aus biblischen Belegen für diese Auffassung besteht: Kol 1,15; Joh 1,1; 1Kor 8,6; 1Tim 2,5; Kol 1,16f.

⁷⁷ IgnEph 7,2 (146,19–148,2 Fischer).

⁷⁸ Ath., Syn. 47,1f. (271,27–272,18 Opitz).

⁷⁹ Athanasios zitiert Ignatios nach M. Die handschriftliche Überlieferung und so auch alle Editionen von M bietet allerdings γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ohne die Lesart des Athanasios im App. zu vermerken. Fast die gesamte Athanasiosüberlieferung hat dagegen γενητὸς καὶ ἀγέννητος (von Opitz nicht

Gottheit und Menschheit Christi aufteilt und sich polemisch gegen seine Gegner abgrenzt, für die nur der Vater ἀγέν(ν)ητος, der Sohn dagegen γεν(ν)ητός ist.⁸⁰

Völlig anders dagegen ist die zeitlich gar nicht allzuweit von Athanasios anzusetzende Interpretation dieser Stelle durch den Redaktor der *recensio longior*:

L: ἱατρὸς δὲ ἡμῶν ἐστὶν ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, ὁ ἀγέννητος καὶ ἀπρόσιτος, ὁ τῶν ὅλων κύριος, τοῦ δὲ μονογενοῦς πατὴρ καὶ γεννήτωρ. ἔχομεν ἱατρὸν καὶ τὸν κύριον ἡμῶν θεὸν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, τὸν πρὸ αἰώνων υἱὸν μονογενῆ καὶ λόγον, ὕστερον δὲ καὶ ἄνθρωπον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου· ὁ λόγος γὰρ σὰρξ ἐγένετο, ὁ ἀσώματος ἐν σώματι, ὁ ἀπαθὴς ἐν παθητῷ σώματι, ὁ ἀθάνατος ἐν θνητῷ σώματι, ἡ ζωὴ ἐν φθορᾷ, ὅπως θανάτου καὶ φθορᾶς ἐλευθερώσῃ καὶ ἰατρύσῃ τὰς ψυχὰς ἡμῶν ...⁸¹

Es handelt sich um eine Athanasios vollkommen entgegengesetzte Interpretation dieser Stelle,⁸² indem der Redaktor in dem dezidiert von Athanasios abgelehnten Verständnis nur den Vater ἀγέννητος und γεννήτωρ des Sohnes nennt, den Sohn dagegen als πρὸ αἰώνων υἱὸν μονογενῆ καὶ λόγον,⁸³ beruft er sich gegen die Auffassung des Athanasios ebenso wie dieser auf die Autorität des antiochenischen Bischofs und Märtyrers.

Auffällig und für die dogmengeschichtliche Einordnung nicht unwichtig erscheint auch, dass die im vierten Jahrhundert so umstrittenen und vielfach diskutierten Begriffe οὐσία nur einmal (Ps-IgnMagn 8,2) und ὑπόστασις gar nicht vorkommen.

2.5 Die theologischen Gegner

Wie schon in der mittleren Rezension wird auch in der *recensio longior* jede Form von Doketismus abgelehnt. Aber im Unterschied zur mittleren Rezension steht diese Ablehnung des Doketismus in der Langrezension aber nicht in der Form wie in M im Vordergrund, sondern abgelehnt wird vor allem jede Identifikations- oder Einhypostasentheologie, die in den theologischen Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts immer als „Sabellianismus“ bezeichnet wird, wozu in den Debat-

im textkritischen Apparat vermerkt). Athanasios verteilt das auf Logos und Menschwerdung und polemisiert gegen die, die das auf den Vater und den Sohn verteilen, was eine ziemlich gewagte Interpretation ist.

80 Erst bei Eunomios wird dann der unvereinbare Gegensatz zwischen dem Vater als ἀγέννητος und dem Sohn als γεννητός als ἀνόμοιος definiert. Das ist hier aber mit Sicherheit nicht gemeint.

81 Ps-IgnEph 7,2 (242,7–15 Funk u. Diekamp).

82 Smith (1985) 27 sieht hierin schon eine ganz bewusste Antwort auf Athanasios und seine als theologisch falsch angesehene Interpretation des Ignatios. Chronologisch erscheint das nicht unmöglich, nach Heil (2011) ist Ath., *syn.* in die Jahre 361/62 zu datieren.

83 Vgl. Dabei handelt es sich eigentlich um eine Standardformulierung in nahezu allen synodalen theologischen Erklärungen bis 380.

ten des vierten Jahrhunderts bei den Vertretern einer Dreihypostasentheologie, die die Beschlüsse von Nikaia ablehnten, selbstverständlich auch dieses erste von Kaiser Constantin einberufene ökumenische Konzil gehörte.⁸⁴ Im Vordergrund steht dabei in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts dann fast immer die Polemik gegen Markellos von Ancyra und seinen Schüler Photin. Die Polemik gegen Markellos und Photin von Sirmium, wie sie seit den vierziger Jahren des vierten Jahrhunderts in fast allen theologischen Synodaltexen der sogenannten „Eusebianer“, also der Vertreter einer trinitarischen Dreihypostasentheologie und damit Kritiker der Synode von Nikaia und ihrer theologischen Beschlüsse auftaucht, die von Athanasios unterschiedslos als „Arianer“ diffamiert wurden, ist auch in der *recensio longior* deutlich und findet sich vor allem in der bekenntnisartigen Formulierung Ps-IgnMagn 6,1 und Ps-IgnTars 6:

... Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰῶνος παρὰ τῷ πατρὶ γεννηθεὶς ἦν λόγος θεός, μονογενὴς υἱός, καὶ ἐπὶ συντελεῖα τῶν αἰώνων ὁ αὐτὸς διαμένει· τῆς γὰρ βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος, φησὶν Δανιὴλ ὁ προφῆτης.⁸⁵

Καὶ οὕτε ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ δι' οὗ καὶ ἐν ᾧ γέγονε τὰ πάντα· πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ ἐγένετο. ἡνίκα ἐποίησεν τὸν οὐρανόν, συμπαραῆμην αὐτῷ, καὶ ἐκεῖ ἤμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα, καὶ προσέχαφέν μοι καθ' ἡμέραν. πῶς δ' ἂν ὁ ψιλὸς ἄνθρωπος ἤκουσεν· Κάθου ἐκ δεξιῶν μου; πῶς δὲ καὶ ἔλεγεν· Πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμι; καὶ· Δόξασόν με τῇ δόξῃ, ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον γενέσθαι; ποῖος δὲ ἄνθρωπος ἔλεγεν· Καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με; περὶ ποίου δὲ ἀνθρώπου ἔλεγεν τό· Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον· ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω· εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον; πῶς οὖν ὁ τοιοῦτος ψιλὸς ἄνθρωπος καὶ ἐκ Μαρίας ἔχων τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ θεὸς λόγος καὶ υἱὸς μονογενής; ἐν ἀρχῇ γὰρ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. καὶ ἐν ἄλλοις· Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ· πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέ με, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με.⁸⁶

Eine die Forschung von Anfang an ziemlich irritierende Besonderheit dieser Langrezension des ignatianischen Briefcorpus ist die Vorstellung, dass Christus in der Inkarnation einen menschlichen Leib ohne menschliche Seele angenommen habe, dass also der Mensch Jesu keine menschliche Seele hatte. Franz Xaver Funk, dem Franz Diekamp und ein Teil vor allem römisch-katholischer Patrologen gefolgt war,

⁸⁴ Die Polemik gegen die Vorstellung von Christus als ψιλὸς ἄνθρωπος ist im vierten Jahrhundert gegen Photin und seine Anhänger gerichtet, wobei Markellos von Ankyra immer damit auch gemeint ist. Natürlich taucht der Begriff „Sabellianismus“, der im vierten Jahrhundert zum theologischen Kampfbegriff geworden war in der *recensio longior* nicht auf

⁸⁵ Ps-IgnMgn 6,1 (120,10–13 Funk u. Diekamp). Die typisch antimarkellischen Formulierung τῆς γὰρ βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος findet sich in fast allen Bekenntnissen des eusebianischen Lagers seit den vierziger Jahren.

⁸⁶ Ps-IgnTars 6,1–4 (138,1–19 Funk u. Diekamp). Auffällig auch hier die gegen Markellos und Photin angeführten Bibelzitate; vor allem auch Prov 8,22–30, die wichtigste und häufig diskutierte Bibelstelle im arianischen Streit.

hatte aus diesem Grund die *recensio longior* für eine apollinaristische Fälschung angesehen.⁸⁷ Seit den Anfängen des arianischen Streites bis in die jüngste Forschung hat man bekanntlich auch den „Arianern“ bzw. allen Vertretern einer gestuften Dreihypostasentheologie vorgeworfen, einen seelenlosen Christus zu lehren.⁸⁸ Theologisch richtet sich die Leugnung einer menschlichen Seele Christi hier aber gegen die Vorstellung von Christus als *ψιλὸς ἄνθρωπος*⁸⁹ und zur Betonung der Sündlosigkeit Christi:

Εἰ γὰρ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, τί περικόπτεις τὴν γέννησιν τῆς κοινῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως; τί δὲ ὡς παράδοξόν τι ἐπ' ἀνθρώπου γενόμενον τὸ πάθος δόκησιν καλεῖς καὶ τὸν θάνατον τοῦ θνητοῦ δόξαν νομίζεις; εἰ δὲ θεὸς καὶ ἄνθρωπος, τί παράνομον καλεῖς τὸν τῆς δόξης κύριον τὴν φύσει ἄτρεπτον; τί παράνομον λέγεις τὸν νομοθέτην, τὸν οὐκ ἀνθρωπεῖαν ψυχὴν ἔχοντα; ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ὁ λόγος ἄνθρωπος, οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ κατοικήσας.⁹⁰

Von der antiarianischen Polemik des vierten Jahrhunderts an bis in die moderne Forschung wird jeder Form von „Arianismus“ unterstellt, einen seelenlosen Christus gelehrt zu haben, um auf diese Weise dem göttlichen Logos die menschlichen Affekte zuweisen zu können und ihn so in seiner Göttlichkeit herabzustufen. Allerdings ist auffällig, dass in der gesamten allgemein als „arianisch“ bezeichneten Überlieferung die Vorstellung eines seelenlosen Christus fast keine Rolle spielt, in keinem Fall als wichtig angesehen werden darf. Die *recensio longior* muss in der gesamten antinizänischen literarischen Überlieferung eine Ausnahme angesehen werden!⁹¹ Anhand der Schriften des Euseb von Emesa, auf deren theologische Nähe zur *recensio longior* Othmar Perler zuerst aufmerksam gemacht hat, konnte er nachweisen, dass es bei der Vorstellung eines seelenlosen Christus nicht um den Versuch einer Depotenzierung geht, sondern gegen die Vorstellung von Christus als *ψιλὸς ἄνθρωπος* darum, die Sündlosigkeit auch des Inkarnierten festhalten zu können.⁹²

⁸⁷ Vgl. oben Anm. 45. Die Leugnung einer menschlichen Seele Christi war seit den siebziger Jahren des 4. Jh. Der Hauptvorwurf gegen Apollinaris von Laodikeia.

⁸⁸ Im Grund beginnt das mit Eustathios von Antiochia, setzt sich bei Epiphanius und dann im Westen bei Augustin fort. Seit Augustin und Epiphanius gilt dieser Vorwurf als selbstverständlich und ist dann in der Forschung übernommen worden. Das Problem ist allerdings, dass es eigentlich kaum Belege gibt; im Grunde lassen sich nur die Langrezension der ignatianischen Briefe und ein höchst problematisches Fragment einer angeblichen Schrift des Eudoxios von Konstantinopel (CPG 3405) nennen.

⁸⁹ Christus als *ψιλὸς ἄνθρωπος* zu bezeichnen, ist der polemische Vorwurf gegen alle Formen von Adoptianismus. In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts wird und vor allem Markellos und Photin diese Form von Adoptianismus unterstellt; vgl. Eus., *e. theol.* I 20, 43–45, dort schon die theologische Identifizierung von Sabellius, Paulos von Samosata und Markellos.

⁹⁰ Ps-IgnPhil 5,1f. (152,4–154,2 Funk u. Diekamp); vgl. auch Ps-IgnPhld 6; Ps-IgnTrall 10.

⁹¹ Brennecke (2015).

⁹² Perler (1958).

2.6 Fazit

Die *recensio longior* der ignatianischen Briefe ist eine vor allem theologisch weitreichende Bearbeitung des durch Eusebios bezeugten *Corpus Ignatianum* der sieben in der Tradition einem Bischof Ignatios von Antiochia zugeschriebenen Briefe und setzt dieses Corpus aus den sieben bei Eusebios bezeugten Briefen (die mittlere Rezension) voraus. Ebenso setzt die *recensio longior* die Schriften des Eusebios von Caesarea voraus. Das gesamte Kolorit weist ebenfalls in das vierte Jahrhundert.

Theologisch ist die *recensio longior* eindeutig antinizänisch, sie vertritt einen deutlichen trinitarischen Subordinatianismus und betont stark die Eigenexistenz des Logos/Sohnes.⁹³ Theologische Gegner sind vor allem Markellos von Ankyra und Photin von Sirmium, wobei aber immer die Vertreter der nizänischen trinitarischen Position mitgemeint sind. Im Sprachgebrauch des Athanasios von Alexandria und dann auch der Terminologie der römischen Religionsgesetze seit Theodosius I⁹⁴ vertritt somit die *recensio longior* eine „arianische“ Theologie, was für Athanasios bekanntlich für alle Kritiker der Beschlüsse von Nikaia galt. Die theologische Nähe zu den antiochenischen Formeln⁹⁵ der vierziger Jahre des vierten Jahrhunderts und zu den Auseinandersetzungen um Markellos und Photin⁹⁶ der vierziger und fünfziger Jahre des vierten Jahrhunderts ist immer wieder beobachtet worden. Der Verzicht auf die Begriffe οὐσία und ὑπόστασις lässt allerdings eher an die Situation nach der Synode von Konstantinopel von 359/360 während der Zeit der Herrschaft des Kaisers Valens denken, da diese homöische Synode die Benutzung dieser Terminologie ausdrücklich untersagt hatte.⁹⁷ Aller Wahrscheinlichkeit ist der Radaktor in Antiochia oder im Umfeld der Hauptstadt der Diözese Oriens anzusiedeln,⁹⁸ vermutlich zur Zeit des Episkopats des homöischen Bischofs Euzoios (360–376) während des antiochenischen Schismas.⁹⁹ Die Frage nach mildem, radikalen, Semi- oder sonst einem bestimmten „Arianismus“ erübrigt sich damit. Die homöische Reichsorthodoxie, wie sie auf der Synode, die 359/360 von Constantius II. als Einigungssynode abgehalten wurde, definiert worden war,¹⁰⁰ stand theologisch ganz in der Tradition des Eusebios von Caesarea und ist theologisch ziemlich vage und damit auch offen.¹⁰¹ Für diese homöische Reichsorthodoxie unter Constantius II. und Valens ist

⁹³ Der heilige Geist spielt fast keine Rolle, die Frage seiner Göttlichkeit wird hier noch nicht diskutiert.

⁹⁴ CTh XVI 5,6.

⁹⁵ Dok. 41.1–5; 42; 43.11–13; 44.

⁹⁶ Dok. 45; 47.

⁹⁷ Dok. 62.5,5.

⁹⁸ Darauf macht Smith (1985) immer wieder aufmerksam.

⁹⁹ Euzoios war 360 Nachfolger des sehr schnell nach seiner Ordination wieder abgesetzten Meletios geworden († 376).

¹⁰⁰ Dok. 62.1–6.

¹⁰¹ Brennecke (1988); Brennecke (1992); Heil (2014).

übrigens auch ein schlichter Biblizismus ganz typisch, außerdem eine gewisse Distanz zu Askese und Mönchtum.¹⁰²

In vieler Hinsicht erinnert die *recensio longior* an die bei Epiphanos überlieferte Predigt des Meletios von 360¹⁰³ und ist theologisch somit in die spätere Phase des arianischen Streites etwa zwischen 360 und 380¹⁰⁴ einzuordnen.

Die theologische Nähe und die unendlich vielen Berührungspunkte und Überschneidungen mit den Apostolischen Konstitutionen sind in der Forschung breit und ausführlich diskutiert worden. Auch die inhaltlichen und sprachlichen Berührungspunkte zu dem Hiobkommentar eines sonst unbekannten Julian sind in der Tat verblüffend. Beide Werke sind aller Wahrscheinlichkeit nach in Antiochia und etwa zur selben Zeit und theologisch in demselben Milieu entstanden.

Warum diese aufwendige Bearbeitung und Redaktion? Der Redaktor will mit diesen Briefen seine Kirche in die Tradition des antiochenischen Märtyrerbischofs Ignatios stellen und damit eben auch in die seit den Aposteln unverfälscht bewahrte Überlieferung,¹⁰⁵ die eben die Anhänger des Konzils von Nikaia verlassen haben. Schrift und apostolische Tradition sind für ihn die alleinigen Kennzeichen des wahren Glaubens, nicht die Berufung auf ein von Kaiser Constantin einberufenes Konzil.¹⁰⁶ Georg Schöllgen hat 2011 auf der *International Conference on Patristic Studies* in Oxford die Frage gestellt, wie es möglich sein konnte, dass in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, also zu einer Zeit, als Synodalentscheidungen längst das Wesen der Kirche bestimmten, noch aus altem Material die apostolischen Konstitutionen zusammengestellt werden konnten.¹⁰⁷ Die Frage kann und muss man auch auf die Redaktion der ignatianischen Briefe beziehen. Gegen die Behauptung von der Alleinverbindlichkeit der Beschlüsse der 318 Väter von Nikaia wird hier noch einmal wie im zweiten und dritten Jahrhundert so häufig die apostolische Tradition als allein verbindliche Norm angesehen. Insofern gehören die *recensio longior* der Ignatiosbriefe und die Redaktion der Apostolischen Konstitutionen inhaltlich eng zusammen, auch wenn damit noch nichts über die mögliche aber nicht beweisbare Identität des Redaktors beider Schriftengruppen gesagt werden soll.

102 Die „arianischen“ Kirchenbildungen seit 381 kennen weder im Westen, wo etwas mehr Informationen zur Verfügung stehen, noch im Osten dann ein Mönchtum.

103 Dok. 65; vgl. Karmann (2009) 75–134; Brennecke (2013).

104 Auf jeden Fall vor dem kirchenpolitischen Umschwung unter Theodosius, der mit Sicherheit noch keine Rolle spielt.

105 Ignatios galt als der zweite Nachfolger des Petrus im Bischofsamt in Antiochia nach Evodios; vgl. Orig., *hom. in Luc.* VI 4.

106 Etwa seit Ende der fünfziger Jahre und dann spätestens seit der Synode von Alexandria 362 galt für Athanasios und die „Nizäner“ die Synode von Nikaia als alleinige und ausreichende Glaubensnorm. Vgl. den Brief der Synode an die Antiochener Dok. 69.

107 Georg Schöllgen, „Pseudapostolische Kirchenordnungen und Synode. Der Fall der Apostolischen Konstitutionen“. Der Beitrag ist leider bisher nicht veröffentlicht. Ich danke Kollegen Schöllgen, dass er mir das Manuskript zugänglich gemacht hat.

Ob die Redaktion dieses *Corpus Ignatianum* wirklich mit der Einrichtung eines Ignatioskultes in Antiochia unter Bischof Euzoios zusammenhängt, wie Smith etwas zu sicher annimmt, ist unklar und wohl kaum beweisbar¹⁰⁸. Auf jeden Fall kann man dann an dem Enkomion des Johannes Chrysostomos auf den antiochenischen Bischof Ignatios sehr schön sehen, wie Ignatios hier den „Arianern“ wieder weggenommen wird, nachdem sie durch Theodosius in die Illegalität gedrängt worden waren.¹⁰⁹

Die sehr abwertenden Beurteilungen der Langrezension in der älteren Forschung gehen natürlich von einem fragwürdigen Konzept von Pseudepigraphie als „Fälschung“ aus. Es kann dagegen aber kein Zweifel daran bestehen, dass die Langrezension ziemlich geschickt und kenntnisreich gemacht ist und der Redaktor durchaus über theologische Kenntnisse verfügte.

Die überaus spannende, aber letztlich nicht eindeutig zu beantwortende Frage ist nun allerdings, warum und wie sowohl die Apostolischen Konstitutionen als auch die *recensio longior* der Ignatiosbriefe den kirchenpolitischen Umschwung unter Kaiser Theodosius überleben konnten und von der nizänischen Orthodoxie dann offenbar problemlos als rechthgläubig angenommen werden konnten, so dass bis in die Neuzeit keinerlei Zweifel an ihrer Orthodoxie aufkam. Erst die historisch-kritische Forschung war in der Lage die eigentlich „häretische“ Herkunft dieser Schriften aufzudecken. Anzunehmen ist, dass die offenbar glaubhafte quasi apostolische Verfasserschaft keinen Zweifel an der Rechthgläubigkeit aufkommen ließ. Auch der Ignatios der mittleren Rezension dürfte den Vertretern der nizänischen Orthodoxie theologisch eigentlich ziemlich fremd und schwer erträglich gewesen sein.¹¹⁰ Auch wenn nach der kirchenpolitischen Wende unter Kaiser Theodosius I. die Langrezension der ignatianischen Briefe zweifellos nicht ganz die Kriterien der Rechthgläubigkeit erfüllen konnte – dasselbe gilt für die Apostolischen Konstitutionen –, so war das aber nicht auf den ersten Blick deutlich. Außerdem darf man sich von dem theologischen Kenntnisstand und Argumentationsniveau der großen Mehrheit der Bischöfe keine übertriebenen Vorstellungen machen, wie an den Synodaldokumenten des vierten und fünften Jahrhunderts immer wieder deutlich wird. Die theologische Polemik gegen den Sabellianismus eines Markellos und Photin, die beide längst auch im nizänischen Lager als Häretiker galten, hat die nizänische Re-

108 Das ist eigentlich die Hauptthese seiner Untersuchung.

109 Ioh. Chrys., in s. *Ignatius martyrem* (CPG 4351; PG 50587–596).

110 Das gilt für viele der Apologeten des zweiten Jahrhunderts, vor allem natürlich z.B. für Justin, der eine eindeutig subordinatianische Theologie vertreten hatte. Die Orthodoxie der vornizänischen Autoren hängt aller Wahrscheinlichkeit nach an ihrem Märtyrerstatus. Sogar eigentlich „häretische“ Märtyrer konnten so auch nachträglich als orthodox angesehen werden, so z.B. vor allem der *dux Aegypti* Artemios, der in der Überlieferung zu einem nizänischen Märtyrer wurde. Der historische Artemios (PLRE I 112 Artemius 2) war im Auftrag Constantius II. in Ägypten mit ziemlich drastischen Maßnahmen gegen Athanasios vorgegangen; vgl. Brennecke (1988) 127–131.

zeption dieser Schriften sicher erleichtert, außerdem wird das Konzil von Nikaia verbal nie in Frage gestellt, weil es durch die Person Constantins unangreifbar war. Der Ignatios der mittleren Rezension dürfte seit dem späten vierten Jahrhundert auf den ersten Blick viel weniger rechtgläubig gewirkt haben als der der längeren Rezension, wie dann ja auch die neuzeitliche Rezeption deutlich macht. Vielleicht konnte deswegen die *recensio longior* viel leichter als die heute als „echt“ bzw. „authentisch“ geltende mittlere Rezension rezipiert und ins Mittelalter und die Neuzeit weitertradiert werden.

In jedem Fall verdient die *recensio longior* der ignatianischen Briefsammlung einen ihrer kirchenhistorischen und dogmengeschichtlichen Bedeutung angemessenen Platz in der Literaturgeschichte des spätantiken Christentums des vierten Jahrhunderts zu bekommen und als theologiegeschichtlich wichtiger Text aus der antiochenischen Überlieferung gewürdigt und vielleicht auch einmal durchgehend kommentiert zu werden.

Literaturverzeichnis

- Amelungk (1899): Arnold Amelungk, *Untersuchungen über Pseudo-Ignatius: ein Beitrag zur Geschichte einer literarischen Fälschung*. Diss. Marburg (erschieden in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 42, 508–581).
- Bardenhewer (1913): Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. I. Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts*, Freiburg (ND Darmstadt ³2008).
- Bauer u. Paulsen (1985): Walter Bauer u. Henning Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. HNT 18. Die Apostolischen Väter 2, Tübingen.
- Brennecke (1988): Hanns Christof Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*. BHTh 73, Tübingen.
- Brennecke (1992): Hanns Christof Brennecke, „Homéens“, *DHGE* f. 141, 932–960.
- Brennecke (1998): Hanns Christof Brennecke, „Arius/Arianismus“, *RGG*⁴ 1, Sp. 738–743.
- Brennecke (2013): Hanns Christof Brennecke, „Eine Predigt vor dem Kaiser. Zur Paulusrezeption bei Meletius von Antiochien“, Paul-Gerhard Klumbies u. David S. du Toit (Hgg.), *Paulus – Werk und Wirkung. Festschrift für Andreas Lindemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen, 583–605.
- Brennecke (2015): Hanns Christof Brennecke, „Apollinaristischer Arianismus‘ oder ‚arianischer Apollinarismus‘ – ein dogmengeschichtliches Konstrukt?“, Silke-Petra Bergjan, Benjamin Gleede u. Martin Heimgartner (Hgg.), *Apollinaris und seine Folgen*. STAC 93, Tübingen, 73–92.
- Brown (1964): Milton P. Brown, „Notes of the Language and Style of Pseudo-Ignatius“, *Journal of Biblical Literature* 83, 146–152.
- Brox (2002): Norbert Brox, „Pseudepigraphie“, *LACL*³, 603.
- Capelle (1949): Bernard Capelle, „Le texte du *Gloria in excelsis*“, *RHE* 44, 439–457.
- Dehandschutter (2001): Boudewijn Dehandschutter, „Ignatiusbriefe“, *RGG*⁴ 4, 34–36.
- Edwards (1998): Mark J. Edwards, „Ignatius and the Second Century“, *ZAC* 2, 214–226.
- Fischer (1970): Joseph A. Fischer, *Die apostolischen Väter*. SUC I, Darmstadt (6. Aufl.).
- Funk (1881): Franz Xaver Funk, *Opera Patrum apostolicorum* II, Tübingen.
- Funk (1891): Franz Xaver Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, Rottenburg.
- Funk (1899): Franz Xaver Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* II, Paderborn, 347–359.

- Funk (1907): Franz Xaver Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* III, Paderborn, 298–310.
- Funk u. Diekamp (1913): Franz Xaver Funk u. Franz Diekamp, *Patres apostolici* II, Tübingen (2. Aufl.).
- Gilliam (2017): Paul R. Gilliam III, *Ignatius of Antioch and the Arian Controversy*. SVigChr 140, Leiden 2017.
- Hagedorn (1973): Dieter Hagedorn, *Der Hiobkommentar des Arianers Julian*. PTS 14, Berlin, XXXVII–LVII.
- Hammond-Bammel (1982): Carol P. Hammond-Bammel, „Ignatian Problems“, *JThS NS* 33, 63–97.
- Hannah (1960): Jack W. Hannah, „The Setting of the Ignatian Long Recension“, *JBL* 79, 221–238.
- Heil (2011): Uta Heil, „De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria“, Peter Gemeinhardt (Hg.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen, 221–226.
- Heil (2014): Uta Heil, „The Homoians“, Guido M. Berndt u. Roland Steinacher (Hgg.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Burlington, 85–115.
- Hübner (1997): Reinhard M. Hübner, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1, 44–72.
- Hübner (1999) Reinhard M. Hübner, „Die Ignatianen und Noët von Smyrna“, Reinhard M. Hübner u. Markus Vinzent, *Der paradoxe Eine: antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*. SVigChr 46, Leiden, 131–206.
- Joannou (1962): Périclès-Pierre Joannou, *Les canons des Synodes Particulieres*. FCCO IX I 2, Roma.
- Karmann (2009): Thomas R. Karmann, *Meletius von Antiochien. Studien zur Geschichte des trinitäts-theologischen Streites in den Jahren 360–364 n.Chr.* RStH 68, Berlin u. a.
- Lechner (1999): Thomas Lechner, *Ignatius adversos Valentinianos. Chronologie und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. SVigChr 45, Leiden.
- Lightfoot (1889): Joseph Barber Lightfoot, *The Apostolic Fathers* II/1–3, London u. New York (2. Aufl.).
- Lilienfeld (1966): Fairy von Lilienfeld, „Zur syrischen Kurzrezension der Ignatianen. Von Paulus zur Spiritualität des Mönchtums der Wüste“, *StPatr* VII. TU 92, Berlin, 233–247.
- Lindemann (1997): Andreas Lindemann, „Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien‘“, *ZAC* 1, 185–194.
- Metzger (1985): Marcel Metzger, *Les constitutions apostoliques* I. SC 320, Paris.
- Munier (1992): Charles Munier, „Où en est la question d’Ignace d’Antioch“, *ANRW* II 27/1, 359–484.
- Perler (1958): Othmar Perler, „Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa“, *HJ* 77, 73–81.
- Paulsen (1996): H. Paulsen, „Ignatius von Antiochien“, *RAC* 17, 938–953.
- Prostmeier (2002): Ferdinand R. Prostmeier, „Ignatius von Antiochien“, *LACL*³, 346–348.
- Schoedel (1985): William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: a Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia.
- Schoedel (1987): William R. Schoedel, „Ignatius von Antiochien“, *TRE* 16, 40–45.
- Schoedel (1990): William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, München.
- Schoedel (1992): William R. Schoedel, „Polycarp of Smyrna and Ignatius“, *ANRW* II 27/1, 272–358.
- Schöllgen (1998): Georg Schöllgen, „Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkung zu den Thesen von Reinhard M. Hübner“, *ZAC* 2, 16–25.
- Speyer (1965/66): Wolfgang Speyer, „Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum“, *JbAC* 8/92, 88–125.
- Speyer (1969): Wolfgang Speyer, „Fälschung, literarische“, *RAC* 7, 236–278.
- Speyer (1971): Wolfgang Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München.
- Smith (1985): James D. Smith, *The Ignatian Long Recension and Christian Communities in Fourth Century Syrian Antioch*, Cambridge, Mass.
- Turner (1915): Cuthbert Hamilton Turner, „Notes on the Apostolic Constitutions II. The Apostolic Canons“, *JThS* 16, 523–538.

- Turner (1930): Cuthbert Hamilton Turner, „Notes on the Apostolic Constitutions III. The Text of the Eighth Book“, *JThS* 31, 128–141.
- Ussher (1644): James Ussher, *Polycarpi et Ignatii epistulae* etc., Oxoniae.
- Vogt (1999): Hermann Josef Vogt, „Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe“, *ZAC* 3, 50–63.
- Weisser (2016): Daniel Weißer, *Quis maritus salvetur? Untersuchungen zur Radikalisierung Jungfräulichkeitsideals im 4. Jahrhundert*. PTS 70, Berlin u. Boston.
- Woolcombe (1962): J.K. Woolcombe, „The Doctrinal Connexions of the Pseud-Ignatian Letters“, *StPatr* VI. TU 81, Berlin, 269–273.
- Zahn (1873): Theodor Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha.
- Zahn (1876): Theodor Zahn, *Patrum apostolicorum opera II: Ignatii et Polycarpi epistolae martyria fragmenta*, Leipzig, 174–300.

Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Dr. Thomas Johann Bauer — Universität Erfurt, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Exegese und Theologie des Neuen Testaments, Villa Martin, Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt, e-mail: thomas_johann.bauer@uni-erfurt.de

Prof. i. R. Dr. Hanns Christof Brennecke — Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie, Lehrstuhl für Kirchengeschichte I (Ältere Kirchengeschichte), Slevogtstr. 7, D-90455 Nürnberg, e-mail: hanns.christof.brennecke@fau.de

Prof. Dr. Uta Heil — Universität Wien, Evangelisch-Theologische Fakultät, Professur für Kirchengeschichte, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien, e-mail: uta.heil@univie.ac.at

Dr. Thomas Lechner — München, Oberstudienrat, Gartenstr. 3, 82008 Unterhaching, e-mail: Dr.TL@gmx.de

Prof. Dr. Josef Lössl — Cardiff University, School of History, Archaeology and Religion, Department of Religious Studies and Theology, John Percival Building, Colum Drive, GB-Cardiff CF10 3EU, United Kingdom, e-mail: LossJ@cardiff.ac.uk

Prof. Dr. Peter von Möllendorff — Justus-Liebig-Universität Gießen, FB 04 Geschichts- und Kulturwissenschaften, Institut für Altertumswissenschaften, Professur für Klassische Philologie (Gräzistik), Otto-Behaghel-Str. 10, Haus G, D-35394 Gießen, e-mail: Peter.v.Moellendorff@klassphil.uni-giessen.de

Prof. Dr. Karen Piepenbrink — Justus-Liebig-Universität Gießen, FB 04 Geschichts- und Kulturwissenschaften, Historisches Institut, Professur für Alte Geschichte, Otto-Behaghel-Str. 10, Haus G, D-35394 Gießen, e-mail: Karen.Piepenbrink@geschichte.uni-giessen.de

Prof. i. R. Dr. Wilhelm Pratscher — Universität Wien, Evangelisch-Theologische Fakultät, Institut für Neutestamentliche Wissenschaft, Schubertgasse 5, A-1090 Wien, e-mail: wilhelm.pratscher@univie.ac.at

Prof. Dr. Ferdinand R. Prostmeier — Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Institut für Biblische und Historische Theologie, Arbeitsbereich Neutestamentliche Literatur und Exegese, D-79085 Freiburg/Br., e-mail: nt@theol.uni-freiburg.de

Abkürzungsverzeichnis

Biblische Bücher

AT	Gen Ex Lev Num Dtn Jos Ri Rut 1Sam 2Sam 1Kön 2Kön 1Chr 2Chr Esra Neh Tob Jdt Est 1Makk 2Makk Ijob Ps Spr Koh Hld Weish Sir Jes Jer Klgl Bar Ez Dan Hos Joël Am Obd Jona Mi Nah Hab Zef Hag Sach Mal
NT	Mt Mk Lk Joh Apg Röm 1Kor 2Kor Gal Eph Phil Kol 1Thess 2Thess 1Tim 2Tim Tit Phlm Hebr Jak 1Petr 2Petr 1Joh 2Joh 3Joh Jud Offb

Frühjüdische Schriften

4Makk	Viertes Buch der Makkabäer
OrSib	Sibyllinische Orakel

Apostolische Väter und frühchristliche Schriften

1Clem	Erster Clemensbrief
2Clem	Zweiter Clemensbrief
Barn	Brief des Barnabas
ConstAp	Constitutiones Apostolorum / Apostolische Konstitutionen
Did	Didache
Diog	Diognetbrief
Herm	Pastor Hermae / Hirt des Hermas
Herm(m)	Hermas, mandata
Herm(s)	Hermas, similitudines
Herm(v)	Hermas, visiones
IgnEph	Ignatios von Antiochia, <i>Brief an die Epheser</i>
IgnMagn	Ignatios von Antiochia, <i>Brief an die Magnesier</i>
IgnPhld	Ignatios von Antiochia, <i>Brief an die Philadelphier</i>
IgnPol	Ignatios von Antiochia, <i>Brief an Polykarp (von Smyrna)</i>
IgnRom	Ignatios von Antiochia, <i>Brief an die Römer</i>
IgnSm	Ignatios von Antiochia, <i>Brief an die Smyrner</i>
IgnTrall	Ignatios von Antiochia, <i>Brief an die Trallianer</i>
KerPe	Kerygma Petri
MartPol	Martyrium des Polykarp (von Smyrna)
Polyc	Polykarp von Smyrna, <i>Brief an die Philipper</i> Briefteilung: 1Polyc (Polyc 13[–14]), 2Polyc (Polyc 1–12[.14])
Ps-IgnAnt	Ps-Ignatios, <i>Brief an die Antiochener (recensio longior)</i>

Ps-IgnHeron	Ps-Ignatios, <i>Brief an Heron (recensio longior)</i>
Ps-IgnMagn	Ps-Ignatios, <i>Brief an die Magnersier (recensio longior)</i>
Ps-IgnPhil	Ps-Ignatios, <i>Brief an die Philipper (recensio longior)</i>
Ps-IgnPhld	Ps-Ignatios, <i>Brief an die Philadelphier (recensio longior)</i>
Ps-IgnTars	Ps-Ignatios, <i>Brief an die Tarser (recensio longior)</i>
Ps-IgnTrall	Ps-Ignatios, <i>Brief an die Trallianer (recensio longior)</i>
Ps-IgnSm	Ps-Ignatios, <i>Brief an die Smyrnäer (recensio longior)</i>

Antike Autoren und Schriften

Athenag. suppl.	Athenagoras von Athen <i>legatio sive supplicatio pro Christianis</i> (πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν)
Cic. Mil. nat. deor. Phil. S. Rosc.	Marcus Tullius Cicero <i>pro T. Annio Milone</i> <i>de natura deorum</i> <i>in M. Antonium orationes Philippicae</i> <i>pro Sex. Roscio Amerino</i>
Clem. Al. ecl. Proph. strom.	Clemens von Alexandria <i>eclogae Propheticae</i> (ἐκ τῶν προφητῶν ἐκλογαί) <i>stromateis</i> (στρωματεῖς)
Cod. iust.	Corpus Iuris Civilis, Codex Iustinianus
Cod. Theod.	Corpus Iuris Civilis, Codex Theodosianus
Corp. Herm.	Corpus Hermeticum
Diod. bibl.	Diodorus Siculus <i>bibliotheca historica</i> (βιβλιοθήκη ἱστορική)
Diog. Laert. vit.	Diogenes Laertios <i>de clarorum philosophorum vitis</i> (βίοι φιλοσόφων)
Epikt. fr.	Epiktet <i>fragmenta</i>
Eus. chron. e. th. hist. eccl.	Eusebius von Caesarea <i>chronicon</i> <i>de ecclesiastica theologia</i> (περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας) <i>historia ecclesiastica</i> (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία)
Greg. Naz. epist. or.	Gregor von Nazianz <i>epistulae</i> (ἐπιστολαί) <i>orationes</i> (λόγοι)
Greg. Nyss. c. Eun.	Gregor von Nyssa <i>contra Eunomium</i> (πρὸς Εὐνόμιον λόγοι ἀντιρρητικοί)
Hdt. hist.	Herodot von Halikarnass <i>historiae</i> (ἱστορίας ἀπόδεξις)

Hier. <i>quaest. hebr.</i>	Sophronius Eusebius Hieronymus <i>quaestiones hebraice in Genesim</i>
Hippol. <i>c. Noët.</i> <i>haer.</i>	Hippolyt von Rom <i>contra haeresin Noëti</i> <i>refutatio omnium haeresium</i>
Ios. <i>ant. Iud.</i> <i>bell. Iud.</i>	Flavius Josephus (Joseph ben Mathitjahu) <i>antiquitates Iudaicae</i> (Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία) <i>de bello Iudaico</i> (περὶ τοῦ Ἰουδαικοῦ πολέμου)
Iren. <i>adv. haer.</i>	Irenäus von Lyon <i>adversus haereses</i> (ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως)
Iust. Mart. <i>apol.</i> <i>dial.</i>	Justin der Märtyrer <i>apologia</i> (ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν) <i>dialogus cum Tryphone Iudaeo</i> (πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος)
Joh. Dam. <i>sacr. par.</i>	Johannes von Damaskus <i>sacra parallela</i>
Novat. <i>trin.</i>	Novatian <i>de trinitate</i>
Orig. <i>c. Cels.</i> <i>comm. Joh.</i> <i>hom. in Luc.</i> <i>in Ex. hom.</i> <i>princ.</i>	Origenes <i>contra Celsum</i> (κατὰ Κέλσου) <i>commentarii in Johannem</i> <i>homilia in Lucam</i> <i>homilia in Exodum</i> <i>de principiis</i> (περὶ ἀρχῶν)
Ov. <i>trist.</i>	Ovid <i>tristia</i>
Phil. <i>cher.</i> <i>det.</i> <i>fug.</i> <i>leg. all.</i> <i>mut.</i> <i>opif.</i> <i>plant.</i> <i>sacr.</i> <i>spec. leg.</i> <i>virt.</i>	Philon von Alexandria <i>de cherubim</i> <i>quod deterius potiori insidiari solet</i> <i>de fuga et inventione</i> <i>legum allegoriae</i> <i>de mutatione nominum</i> <i>de opificio mundi</i> <i>de plantatione</i> <i>de sacrificiis Abelis et Caini</i> <i>de specialibus legibus</i> <i>de virtutibus</i>
Philost. <i>hist. eccl.</i>	Philosotorgios <i>historia ecclesiastica</i> (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία)
Plat. <i>leg.</i> <i>Phaedr.</i>	Platon <i>leges</i> (νόμοι) <i>Phaedrus</i> (Φαῖδρος)
Plin. <i>ep.</i>	Plinius (der Jüngere) <i>epistulae</i>
Plut. <i>mor.</i>	Plutarch von Chaironea <i>moralia</i> (ἠθικά)

Polyb.	Polybios (historiae, ιστορίαι)
Tert. <i>adv. Prax.</i>	Tertullian <i>adversus Praxean</i>
Theoph. <i>ad Autol.</i>	Theophilus von Antiochia <i>ad Autolycum</i> (πρὸς Αὐτόλυκον)
Xen. <i>mem.</i>	Xenophon <i>memorabilia</i> (ἀπομνημονεύματα Σωκράτους)

Periodika und Reihen

AASF B	Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B (Humaniora), Helsinki
ACC	Alcuin Club Collections, London u. a.
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. Ancient Judaism and early Christianity, Leiden
AGWG	Abhandlungen der (Königlichen) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen
AIC	Adnotationes in ius canonicum, Frankfurt am Main
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Rise and decline of the Roman world, hg. von Hildegard Temporini u. a., Berlin
Ant.	Antiquitas (Reihe 1: Abhandlungen zur alten Geschichte), Bonn
ARelG	Archiv für Religionsgeschichte, Berlin u. a.
ASRG	Augsburger Schriften zur Rechtsgeschichte, Münster
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich u. a.
AuC	Antike und Christentum, von Franz Joseph Dölger, 6 Bde., Münster 1929–1940/50 (ND 1974–76)
Aug.	Augustinianum. Periodicum quadrimestre Instituti Patristici „Augustinianum“, Rom
AUSS	Andrews University Seminary studies, Berrien Springs, MI
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, hg. von Friedrich Wilhelm Baltz, Hamm 1975–
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Louvain
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen
BPAtr	Biblioteca Patristica, Florenz
BThSt	Biblich-theologische Studien, Neukirchen-Vluyn
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testaments, Stuttgart
BzA	Beiträge zur Altertumskunde, Berlin
BZ NF	Biblische Zeitschrift. Neue Folge, Paderborn
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft (und die Kunde der älteren Kirche), Berlin u. a.
Cath(M)	Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie, Münster u. a.

CB.NT	Coniectanea biblica. New Testament Series, Lund
CHR	Catholic historical review, Washington, DC
CIC(B).C	Corpus iuris civilis, 2. Codex Iustinianus. ed. Paul Krueger, Berlin 1874–77; 1888 (2. Aufl.; ND 1998)
CM	Classica Monacensia, Tübingen
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln u. a.
CPG	Clavis Patrum Graecorum I–II, ed. Mauricius Geerard, Turnhout 1983/1974
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiastorum Latinorum, Wien
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, hg. von Fernand Cabrol u. Henri Leclercq, Paris 1907–53
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, hg. von Alfred Baudrillart u. a., Paris (Turnout) 1912–
Dok.	Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites: 3. Lfg.: Bis zur Ekthesis makrostochios. Athanasius Werke III,1, hg. von Hanns Christof Brennecke u. a., Berlin u. New York 2007 4. Lfg.: Bis zur Synode von Alexandrien 362. Athanasius Werke III,1, hg. von Hanns Christof Brennecke u. a., Berlin u. Boston 2014
EC	Early Christianity, Tübingen
EHS.	Europäische Hochschulschriften, Frankfurt am Main u. a.
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen 1975–
ET	Expository times, Edinburgh u. a.
ETHL	Ephemerides theologicae Lovanienses. Commentarii de re theologica et canonica, Louvain u. a.
EWNT ²	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 3 Bde., hg. von Horst Balz u. Gerhard Schneider, Stuttgart u. a. 1992 (2. Aufl.)
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg im Breisgau (Turnhout)
FCCO	Fonti. Codificazione canonica orientale, hg. von Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Rom
FKTh	Forum katholische Theologie. Vierteljahresschrift, Aschaffenburg
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen
FzB	Forschung zur Bibel, Stuttgart
GaR	Greece and Rome. New Surveys in the Classics, London
GDK	Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. von Hans Bernhard Meyer u. a., Regensburg 1983–
HAW	Handbuch der Altertumswissenschaft, München 1922–
HeFo	Das Heilige und die Form (Beilage zur Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst), Göttingen
HJ	Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, München

HNT	Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen
HNT Erg.Bd	Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungsbände, Tübingen
HStAW	Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft, Heidelberg
HTR	Harvard theological review, Cambridge, MA
Hyp.	Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, Göttingen
HZ	Historische Zeitschrift, München u. a.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster
JBL	Journal of biblical literature, Philadelphia, PA
JECS	Journal of early christian studies. Journal of the North American Patristics Society, Baltimore, MD
JEH	Journal of ecclesiastical history, London
JES	Journal of ecumenical studies, Philadelphia, PA
JRH	Journal of religious history, Sydney
JThS	Journal of theological studies, Oxford
Kairos	Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie, Salzburg
KAV	Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Göttingen
KIG	Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von Kurt Dietrich Schmidt, Göttingen 1962–
Koin.	Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, Essen
LACL ³	Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. von Sigmar Döpp u. Wilhelm Gerlings, Freiburg im Breisgau 2002 (3. Aufl.)
Lat.	Lateranum. Facultas Theologica Pontifici Athenaei Lateranensis, Rom
LCL	Loeb classical library, London u. Cambridge, MA
LEC	Library of early Christianity, Philadelphia, PA
LThK ³	Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von Walter Kasper u. a., Freiburg im Breisgau 1993–2001 (3. Aufl.)
LuGBW	Latein und Griechisch in Baden-Württemberg. Mitteilungen. Deutscher Altphilologenverband / Landesverband Baden-Württemberg, Stuttgart
MH	Museum Helveticum. Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft, Basel u. a.
Mill.	Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., Berlin u. a.
MST	Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., Berlin u. a.
MThA	Münsteraner theologische Abhandlungen, Altenberge
MThZ	Münchener theologische Zeitschrift, München u. a.

MVB	Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Wiesbaden
NT	Novum Testamentum. An international quaterly for New Testament and related studies, Leiden
NTA.NF	Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Münster
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments), Fribourg u. Göttingen
NT.S	Supplements to Novum Testamentum, Leiden
NTTS	New Testament tools and studies, Leiden
OAF	Oxford Apostolic Fathers, Oxford
OCA	Orientalia Christiana analecta, Rom
OLA	Orientalia Lovaniensia analecta, Leuven
PTS	Patristische Texte und Studien, Berlin
QD	Quaestiones disputatae, Freiburg im Breisgau
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, begr. von Franz Joseph Dölger, Stuttgart 1950–
RECA	Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft in alphabetischer Ordnung, hg. von August Pauly, Stuttgart
RGG ⁴	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. von Hans Dieter Betz, Tübingen 1998–2005 (4. Aufl.)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain
RHPR	Revue d'histoire et de philosophie religieuse, Straßburg u. a.
RivAC	Rivista di archeologia cristiana, Rom
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Freiburg im Breisgau
RSCr	Rivista di storia del cristianesimo, Brescia
RSPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris u. a.
RSR	Recherches de science religieuse, Paris
RSTh	Regensburger Studien zur Theologie, Bern u. a.
RTL	Revue théologique de Louvain. Faculté de Théologie, Univ. Catholique, Louvain
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Gießen
SAPERE	Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam RELigionemque pertinentia. Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen, Tübingen
SB LDS	Society of Biblical Literature. Dissertation series, Missoula, MT
SBL SBS	Society of Biblical Literature. Sources for Biblical Study, Missoula, MT
SBS	Stuttgarter Bibelstudien, Stuttgart

SC	Sources chrétiennes, Paris
SCJud	Studies in Christianity and Judaism. Études sur le christianisme et le judaïsme, Waterloo, Ont.
SecCen	Second Century. A journal of early Christian studies, Abilene, TX
SJ	Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, Berlin
SMSR	Studi e materiali di storia delle religioni, Rom
SoRel	Sociology of religion. Association for the Sociology of Religion, Oxford
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum. Studies and texts in antiquity and Christianity, Tübingen
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament, München
STAR	Studies in theology and religion (series), Assen
STMP	Studia theologiae moralis et pastoralis, Salzburg
StPatr	Studia Patristica (Papers presented to the International Conference on Patristic Studies), Berlin u. Leuven
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen
SUC	Schriften des Urchristentums, 3 Bde., Darmstadt 1956–98
SVigChr	Supplements to Vigiliae Christianae, Leiden
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen
TENT	Texts and Editions for New Testament Studies, Leiden
ThD	Theology Digest. St. Mary's College, St. Marys, KS
ThGl	Theologie und Glaube, Paderborn
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von Gerhard Kittel u. a., 10 Bde., Stuttgart 1933–1979
ThZ	Theologische Zeitschrift. Theologische Fakultät der Universität Basel, Basel
TRE	Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, 36 Bde., Berlin 1976–2004
TS	Theological Studies. Theological Faculties of the Society of Jesus in the United States, Woodstock, MD
TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum. Texts and studies in ancient Judaism, Tübingen
TThSt	Trierer theologische Studien, Trier
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin u. a.
UALG	Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Berlin

VF	Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht, München
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Wiesbaden u. a.
VigChr	Vigiliae Christianae. Review of early Christian life and language, Amsterdam
WdF	Wege der Forschung, Darmstadt
WJTh	Wiener Jahrbuch für Theologie. Evangelisch-Theologische Fakultät, Wien
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 1. Reihe, Tübingen
WUNT 2	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Tübingen
ZAC	Zeitschrift für antikes Christentum. Journal of ancient Christianity, Berlin u. a.
Zet.	Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, München
ZfR	Zeitschrift für Religionswissenschaft, Berlin (Marburg)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (und die Kunde der älteren Kirche), Berlin u. a.

Index

I. Index locorum

IgnEph

- Inscr. 97,103–105, 107, 110, 112, 123, 135, 174, 243, 259
- 1,1 76, 111, 117, 244, 259
- 1,2 59, 61, 73, 126, 135–137, 157, 160, 190
- 1,3 101, 110, 143f., 145
- 2,1 5, 101, 110, 243
- 2,2 132, 138
- 3 96f.
- 3,1 74, 126, 135f., 174
- 3,1–2 60, 77f.
- 3,2 73, 79–81, 107, 123, 137, 140, 174
- 3,3 115
- 3,8 60
- 4,1 81, 123, 138–140, 144
- 4,2 73, 81, 123, 137, 143, 239
- 5,1 79, 81, 138, 243
- 5,2 139
- 5,3 140, 179, 203
- 6,1 73, 80f., 83, 140, 142
- 6,2 80f., 139, 144, 244
- 7,1 78, 136, 244
- 7,2 33, 49, 80, 143, 260
- 8,1 116, 136f., 139, 244
- 9,1 39, 79, 81, 83, 139, 145, 239, 243, 244
- 9,2 38, 40, 41, 73, 80f., 144f., 243
- 10 143
- 10,1f. 145
- 11–15 81
- 11,1 123, 137, 238, 244
- 11,2 115, 126, 136, 144
- 12,1 76, 107, 136
- 12,1–2 97, 125
- 12,2 40, 59f., 96f., 111, 115, 126, 165
- 13,1 123, 179, 203
- 14–15 143
- 14,1 80, 82, 143
- 14,2 143
- 15,1 81–83, 87, 141, 143f., 232

- 15,2 82, 87, 141, 143f.
- 15,3 82, 244
- 16,1 244
- 17,1 80, 140
- 17,2 239, 243
- 18,1 136f.
- 18,2 33, 51, 118, 243, 259
- 19,1 33, 54, 140, 209, 243
- 19,2f. 26, 52–54
- 19,3 126, 243, 244
- 20,1 74, 112
- 20,2 49, 118, 123, 132
- 21,1 3, 109, 122, 137, 157, 243
- 21,2 60, 106–108, 117, 123–126, 135, 190

IgnMagn

- Inscr. 104–108, 123, 135, 174
- 1,1 111, 203, 239
- 1,2–7,2 203
- 1,2 76, 126, 135, 190, 217, 243
- 1,3 140, 244
- 2,1 110, 123, 145
- 3,1 108, 140f., 144, 159, 243, 255
- 3,2 88, 138, 140, 235, 239
- 4 78, 81
- 4,1 143
- 5,1 112, 140, 217
- 5,2 140, 217, 243, 244
- 6,1 23, 38, 39, 41, 115, 123, 138, 143–145, 203, 243
- 6,2 39, 111, 243
- 7 179
- 7,1 111, 115, 123, 132, 139, 203f., 232
- 7,2 139, 203, 232
- 8–10 203f.
- 8,1–10,3 87
- 8,1 78, 123, 203, 206
- 8,2 32, 204, 207, 261
- 9 201, 204, 208, 210, 216f., 221
- 9,1 202, 205, 214

Fortsetzung: IgnMagn

- 10,3 204, 206, 238
- 11–12 205
- 11 112, 123, 139, 205
- 11f. 135
- 11,1 33
- 12 135f.
- 12,1 126
- 13–15 205
- 13,1 111, 115, 132, 244
- 13,2 115
- 14 60, 82, 106, 111, 116, 135f.,
190, 243
- 14,1 122, 124, 126
- 15 3, 107, 176, 244
- 15,1 6, 101, 109, 122f.

IgnPhld

- Inscr. 95, 105f., 108, 123, 132, 135,
232, 243
- 1,1 76, 81, 101, 107, 140, 141,
243
- 1,2 239
- 2–3 78
- 2,1 143
- 2,2 48
- 3,3 80f., 244
- 4 139, 203
- 5,1 115, 126, 136, 244
- 5,2 241
- 6 78
- 6,1 204, 238
- 6,2 87, 179, 203
- 7,1 136, 243
- 7,1f. 87
- 7,2 126
- 8,1 123, 126
- 8,2 87, 143, 204
- 9,1 243
- 9,1–2 107
- 9,2 117
- 10,1 25, 105, 124, 134, 144f., 174,
203, 244
- 10,2 144f., 176
- 11,1 76, 110, 122f., 244
- 11,2 4, 101, 107, 109, 117, 123
- 13,1–2 107

IgnPol

- Inscr. 6, 101, 105, 107, 122f., 135,
159, 176
- 1,1 123, 244
- 1,2 123, 142
- 1,3 142
- 2,1–3,1 142f.
- 2,1 123, 145
- 2,2 235
- 2,3 126, 136f., 140, 145
- 3,1 88, 136, 145
- 3,2 32, 46, 80, 88, 182, 234,
236
- 4,1–5,2 142
- 4,2 179
- 5,1 80, 88, 142
- 5,2 142
- 6,1 80, 137, 140, 145, 244
- 6,2 243
- 7,1 25, 106, 124, 126
- 7,2 48, 122, 124, 144f.
- 7,3 123
- 8,1 89, 99, 109, 120, 122, 145,
161, 163, 176, 192–194
- 8,1f. 4, 74, 76, 120
- 8,2 121–123
- 8,3 119f., 123

IgnRom

- Inscr. 105, 108, 110, 123, 135, 165,
174, 176
- 1,1 76, 110, 126, 135, 244
- 1,2 62, 123, 135
- 2,1 62, 73, 83, 126, 135
- 2,2 69, 74, 75f., 79, 85, 134f.,
158, 190, 243
- 3,1 143, 145
- 3,2 84f., 136, 143
- 3,3 84, 243
- 4 6
- 4,1 49, 60, 72, 73, 74, 76–80,
85, 90, 126, 171, 172–176,
182, 184, 190, 250
- 4,1f. 84, 157f., 160, 190
- 4,2 136, 163
- 4,3 60, 76, 77, 85, 96f., 115f.,
126, 135, 165, 169, 171f.,
174f., 180f.

Fortsetzung: **IgnRom**

- 5 85f., 170
- 5,1 76, 85, 126, 135f., 156, 160, 182, 190
- 5,2 85
- 5,3 126, 135f., 235
- 6 85
- 6,1–7,1 140
- 6,1 85, 135
- 6,2 135
- 6,3 80, 135
- 7 85
- 7,1 85, 244
- 7,2 86, 172–174
- 7,3 118, 237
- 8,1 86
- 8,2 87
- 8,3 126, 135
- 9,1 106, 124, 134, 178f., 243
- 9,2 60, 116, 126, 135
- 9,3 179
- 10,1 76, 101, 109, 111, 157, 182
- 10,2 239

IgnSm

- Inscr. 123, 135, 174, 243, 259
- 1,1 33, 118, 144, 243, 259
- 1,2 33, 76, 112, 232
- 2 49, 78
- 2,1 76, 182
- 3,1f. 241
- 3,2 49
- 3,3 111
- 4,1 139, 234
- 4,2 126, 135, 137, 190, 244
- 5 88
- 5,1 88, 204, 239
- 5,2 88
- 5,3 112, 137
- 6–7 78
- 6,1 111, 235, 241
- 6,2 117, 123, 243
- 7,1 139, 205, 243
- 8f. 6
- 8,1 115, 132, 139
- 8,2 41, 138, 161, 244
- 9,1 137, 140, 244
- 9,2 123
- 10,2 126, 137, 190

- 11,1 60, 106, 108, 122–126, 135, 190, 243
- 11,2 25, 121, 124, 134, 144f., 174, 244
- 11,3 121
- 12,1–13,1 121
- 12,1 5, 76, 101, 109, 123, 143, 244
- 12,2 6, 101, 110, 121, 123, 244
- 13,1 122
- 13,2 111, 121, 123

IgnTrall

- Inscr. 96f., 105f., 108, 110, 124, 135, 174, 243
- 1,1 101, 123, 126, 144f., 239, 244
- 1,2 244
- 2,1 111f., 140, 241
- 2,2 115, 123, 132
- 2,3 244
- 3,1 23, 38, 39, 115, 132, 138, 243f.
- 3,2 144f.
- 3,3 60, 76, 77–80, 96f., 116, 135, 174
- 4,1 244
- 4,2 140
- 5,1 82
- 5,2 126, 136, 235, 244
- 6,1 78, 80f., 83, 174
- 7,1 115, 174, 243
- 7,2 81, 132, 139
- 8,1 139
- 8,2 243
- 9–10 83, 137
- 9,1 33, 79, 83, 118
- 9,2 111, 118, 243f.
- 10 83, 96, 135, 190
- 10,1 126
- 11,1 244
- 11,2 237
- 12,1 107, 109, 122, 176
- 12,2 76, 115, 123, 125f., 135, 140, 244
- 12,3 83, 136, 243
- 13,1 60, 106–108, 124, 126, 135
- 13,2 123, 132, 135, 138
- 13,3 122, 123, 126, 135

Polyc

- Inscr. 6, 100, 114, 146
- 1,1 3, 43, 44, 166, 193f., 251
- 1,1–3 72
- 1,3 239
- 2–6 146
- 3,1 4
- 5,2f. 6
- 5,3 100
- 6,1 6, 100
- 7 160
- 8,1–10,3 62
- 8,1 194
- 8,2 241
- 9 44, 160, 166
- 9,1 89, 193f.
- 9,1f 3
- 11 4
- 13 43, 44, 146, 159, 166, 193f.
- 13,1f. 3f., 44, 100
- 13,2 44, 72, 100
- 14 4

Recensio longior**Ps-IgnAnt**

- 1 256
- 1,1 256
- 2f. 258
- 7,1 256

Ps-IgnEph

- Inscr. 259
- 1,1 259
- 7,2 261
- 18,2 259

Ps-IgnHeron

- 1,1 257
- 1,2 257
- 7 258

Ps-IgnMagn

- 6,1 262
- 8,2 261

Ps-IgnPhil

- 2 258
- 5,1f. 263
- 12,3 260

Ps-IgnPhld

- 4 257
- 6 258, 263

Ps-IgnSm

- Inscr. 258
- 1,1 259
- 7 260

Ps-IgnTars

- 4 260
- 6 262
- 6,1–4 262

Ps-IgnTrall

- 7 256
- 10 263

II. Schlagwortindex

- Aniket 159, 165, 185–189
 Antiochia 1, 9f., 60, 69, 76, 105, 124–126, 134f., 153, 155–158, 165, 169, 178f., 180, 188, 192, 204, 250f., 256, 264–266
 Apollinarismus 253, 263
 Apostolische Väter/Apostolische Tradition 186–188, 239, 265
 Arianismus 70, 253, 255, 262–265
 Auferstehung 10, 88, 107, 111f., 118, 202, 205f., 208–217, 220–222
 Authentizität/Echtheit 1, 4–7, 9, 13f., 14, 19–21, 27, 31f., 34, 41–44, 49, 56f., 69f., 72, 75, 94, 100f., 109, 120, 125, 131, 154, 166, 182f., 187, 192, 201–203, 220, 231, 251, 253f., 267
 Bischof/Bischofsamt 1, 23, 25, 38–40, 47, 49, 59, 62, 74, 76–78, 80f., 87, 132–145, 147, 156, 159, 165f., 202f., 235, 243f., 255–258
 Bittbrief 172f.
 Bote/Briefbote 41, 48, 59, 101, 120, 122, 156, 194, 244
 Briefarchiv 5
 Briefentwurf 101
 Briefformular (Prä-/Postskript) 8, 10, 13, 57, 76, 93–99, 101–125, 173, 176–179, 181, 188
 Briefkonvention/-praxis 4, 8, 14, 42, 93–95, 97f., 102–105, 110f., 113f., 119, 121, 173
 Briefroman 42, 44f., 62, 65
 Briefsammlung/Komposition 7–9, 21, 41, 44, 57f., 61, 98, 100f., 109, 111f., 117, 119, 122–125, 170, 256, 267
 Christologie/Jesus Christus 5, 23, 33, 39, 52, 57, 73, 77–79, 83–85, 88, 102–107, 110–115, 117–119, 123, 172, 174, 178f., 188, 203, 205, 215–218, 231f., 243f.
 Chronologie (Datierung) 1, 7, 10f., 14, 20–22, 24, 27–34, 38, 43, 45–51, 55, 58, 61, 63–65, 72f., 77, 131–133, 141, 153, 162, 170, 181, 185, 201f., 212, 216–218, 222, 251, 254–256, 260
 χριςτιον 105, 112, 175–178, 188
 Corpus pastorale 19, 34, 42, 56–60, 63
 Datumsangabe 120, 122f.
 Deportationsreise 32, 190
 διατάσσω 60, 74, 77–80, 85, 89, 171, 174, 176
 Dreihypostasentheologie 262f.
 Eigenschaften Gottes 11, 232, 234–237, 243
 Eingangsgruß 94f., 97, 102–108, 110f., 113–117, 119, 121
 Einhypostasentheologie 261
 ἐκκλησία 22, 25f., 74, 89, 103–111, 117f., 124, 157, 159, 161, 169, 175–179, 185f., 190, 258f.
 Ekklesiologie 1, 26, 59, 137, 231f., 243
 Epistolographie 14, 73, 93, 98, 102, 123, 139
 Erkenntnis Gottes 239f.
 Eschatologie 52, 54, 103, 105, 137, 145, 244, 211f., 235
 Ethik 80, 84, 88, 146, 203, 214, 231, 244, Gelegenheitsschreiben 9, 13f., 93, 98f., 125
 Gemeindeorganisation 1, 38, 64, 146f., 165
 Gesundheits-/Wohlergehenswunsch 95, 104f., 120f.
 Glaube 20, 57, 77, 82f., 87f., 115, 144, 162, 166, 170, 172, 175f., 179, 183–185, 187–191, 194, 204f., 231, 233, 241–244, 255
 Gnosis 24, 33, 50f., 65, 73, 89, 138, 141, 143, 182, 184
 Gottesverehrung 231, 237f.
 Herrentag/Sonntag/achter Tag 10, 62, 87, 201f., 204f., 207–222
 Homonoia 26, 30f., 34, 36, 38f., 52–54, 107, 123
 Identifikationstheologie 261
 Inszenierung/Absender 3–5, 8, 10, 14, 42, 89, 93, 95–100, 102–104, 107, 109, 113–126, 134–136, 174, 177
 Irenäus von Lyon 6, 21, 33, 43, 49, 54, 64, 72, 88, 90, 161f., 178, 182–189, 250
 Judentum/Judaisten 87, 118, 156, 202, 204f., 208, 210, 217f., 221f., 231, 233, 237
 Kirchenordnung (Amt/Ämtertrias) 5, 12, 14, 39, 51, 57, 132, 137f., 144, 146, 203, 265
 Kommunikation (briefliche) 8, 10, 14, 36, 69, 73, 77f., 81, 89f., 103, 114, 119, 122, 135

- Körper 79, 83, 216
 Kunstbrief/literarischer Brief 20, 56, 71,
 89f., 95, 97, 109, 125, 181, 193, 237, 242,
 245
 Markion 10f., 58, 63, 72, 171, 183, 186f.,
 202, 210f., 213, 215–217, 221f.
 Martyrium/Märtyrer 1, 5, 8–13, 21, 23, 25–
 27, 34, 38–44, 46–49, 59–62, 69, 71f.,
 74, 76–80, 83–87, 89f., 122, 131, 133–
 137, 140, 144–146, 153f., 158, 160–166,
 176, 179, 182–184, 188, 190, 192, 202,
 205, 217, 221, 244, 249f., 266
 Monepiskopat/monarchischer Episkopat 5,
 10, 12, 49, 61–64, 72, 88, 90, 132, 164,
 185f., 188f., 194, 201, 203
 Monotheismus 183, 210, 233
 Montagetechnik 34, 38, 40, 42
 Mysterien 21 23–25, 37–41, 50, 54, 209f.
 Noët von Smyrna 20, 33, 50, 72, 182–184
 Ostern/Oster-... 10, 62, 87, 90, 159, 165,
 185–189, 211f.
 παρακαλέω 60, 73, 77–81, 85, 87, 89, 171–
 176
 Pastoralbriefe 7, 14, 28f., 48, 55f., 58–64,
 71, 73, 76f., 96, 146, 165f.
 Paulus/Paulusbriefe (Corpus Paulinum) 7f.,
 10, 14f., 42, 48, 55–61, 63f., 71, 73f.,
 76f., 79, 85, 89, 94–96, 103, 111f., 114f.,
 116–119, 124–126, 157, 165, 171f., 175,
 179–181, 187f., 190f., 194f., 210f., 240
 Pauluserinnerung 15, 58, 191
 Paulusrezeption 170, 216
 Peripherie 9, 46, 153, 155, 164
 Petrus 10, 15, 79, 85, 89, 96, 156, 158f., 165,
 171f., 175, 179–181, 187f., 191, 195, 231,
 240f., 250, 265
 Polykarp von Smyrna/Polykarpbrief(e) 3–6,
 9, 21f., 28, 33f., 43–46, 58f., 61–64, 70,
 72, 75, 88f., 99–101, 107f., 120–122,
 140, 146, 154, 159–166, 171, 182, 184,
 185–189, 193f., 241, 253, 256
 Propheten 136, 204, 207–209, 239
 Pseudepigraphie/literarische Fälschung 1,
 5–8, 10–14, 20, 22f., 32, 38, 44, 46, 49,
 55–57, 59, 61, 65, 69–74, 85, 88–90,
 93f., 96, 98, 100f., 109, 116, 125, 154,
 158, 164, 182, 184, 189, 192, 194, 231,
 251–254, 263, 266
 Raum/spatial turn 9, 14, 117, 146, 153, 155–
 158, 160, 164, 177, 181, 187
 Redaktion/redaktionelle Bearbeitung 100f.,
 109, 125, 253f., 256, 265f.
 Rhetorik 14, 31, 46, 69, 78, 81, 84, 116, 203
 Rom 1–4, 9f., 13, 25, 41, 44, 57f., 59f., 62,
 72, 74, 76, 79, 87f., 90, 99f., 104f., 113,
 116, 122, 125, 153, 175, 155–165, 177–
 181, 183–195, 207, 212, 250
 Sabbat/Sabbatieren 10, 62, 201, 204–213,
 216, 218–222
 Schlussgruß 94f., 117, 119–123, 176
 Schöpfung 73, 81f., 163, 208, 212, 219,
 220–222, 232–236
 Seelenloser Christus 263
 Sekretär/Diktat 4f., 101, 109, 120f.
 Selbstdarstellung 9, 64, 97, 103, 126, 147,
 176
 → s. a.: Inszenierung, Absender
 Smyrna 3–5, 9, 41, 45, 72, 75f., 88, 99f.,
 101, 104, 107–111, 116–126, 153, 157–
 163, 165, 182–185
 Sprachspiel (language game) 29, 31, 34–41,
 45, 51, 64
 Sternhymnus 26, 52–54
 Subordination 11, 132, 139, 257, 260, 264,
 266
 Testimonia veterum de Ignatio 19, 21, 43
 Textgeschichte (Ignatiusbriefe) 43f., 170
 Tier 9, 160, 163
 Troja 163
 Valentinianismus (antivalentinianisch) 19f.,
 24, 26, 28, 33, 49–53, 72, 81, 182
 Verfassungsgeschichte (Ämter) 34, 55, 63f.
 Zentrum 9, 125, 153, 155–159, 161f., 164,
 178f.
 Zweite Sophistik 7, 13f., 19, 22, 26, 29, 30–
 32, 34, 37, 41, 45f., 54f., 64f., 72, 182